EVA SANZ JARA

Los indios de la nación

Los indígenas en los escritos de intelectuales y políticos del México independiente

IBEROAMERICANA VERVUERT

TIEMPO EMULADO

Eva Sanz Jara

LOS INDIOS DE LA NACIÓN

Los indígenas en los escritos de intelectuales y políticos del México independiente

Universidad de Alcalá
INSTITUTO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS (IELAT)

Tiempo Emulado
Historia de América y España

La cita de Cervantes que convierte a la historia en «madre de la verdad, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo porvenir», cita que Borges reproduce para ejemplificar la reescritura polémica de su «Pierre Menard, autor del Quijote», nos sirve para dar nombre a esta colección de estudios históricos de uno y otro lado del Atlántico, en la seguridad de que son complementarias, que se precisan, se estimulan y se explican mutuamente las historias paralelas de América y España.

Consejo editorial de la colección:

Walther L. Bernecker
(Universität Erlangen-Nürnberg)

Jaime Contreras
(Universidad de Alcalá de Henares)

Elena Hernández Sandoica
(Universidad Complutense de Madrid)

Clara E. Lida
(El Colegio de México)

Rosa María Martínez de Codes
(Universidad Complutense de Madrid)

Pedro Pérez Herrero
(Universidad de Alcalá de Henares)

Jean Piel
(Université Paris VII)

Barbara Potthast
(Universität zu Köln)

Hilda Sábato
(Universidad de Buenos Aires)

Nigel Townson
(Universidad Complutense de Madrid)

Eva Sanz Jara

LOS INDIOS DE LA NACIÓN

LOS INDÍGENAS EN LOS ESCRITOS DE INTELECTUALES Y POLÍTICOS DEL MÉXICO INDEPENDIENTE

Este libro se publica gracias al proyecto de inbestigación HAR2010-18363 del Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

Derechos reservados

© Iberoamericana, 2011
Amor de Dios, 1 – E-28014 Madrid
Tel.: +34 91 429 35 22
Fax: +34 91 429 53 97

© Vervuert, 2011
Elisabethenstr. 3-9 – D-60594 Frankfurt am Main
Tel.: +49 69 597 46 17
Fax: +49 69 597 87 43

info@iberoamericanalibros.com
www.ibero-americana.net

ISBN 978-84-8489-579-4 (Iberoamericana)
ISBN 978-3-86527-654-4 (Vervuert)

Depósito Legal:
Printed by

Diseño de cubierta: Carlos Zamora

Este libro está impreso íntegramente en papel ecológico sin cloro.

Índice

Introducción 11

1. Los proyectos nacionales decimonónicos: degradación y asimilación 21

El indio en estado de degradación, una herencia colonial 27
Defectos y virtudes del indio 64
El blanqueamiento de la población 78

2. El proyecto nacional indigenista: miseria y redención 103

La necesaria redención de la clase indígena 110
Rasgos positivos y negativos del indígena 130
México mestizo 140

3. Los proyectos nacionales marxistas y campesinistas: dominación y liberación 157

El subdesarrollo del indio 163
El indio como campesino explotado 178
La subordinación de la etnia a la clase 189

4. El proyecto nacional pluralista: olvido y reconocimiento 203

Los indios olvidados 208
La superioridad moral de los indios 231
Políticas de la identidad indígena 247

Conclusión: los indios adecuados para la nación deseada 289

Coda. Una reflexión sobre algunos aspectos de la Antropología y la política en México 313

Bibliografía 315

Agradecimientos

Mi formación está dividida, como en gran medida lo está este texto, entre la Historia y la Antropología. En la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid cursé la Licenciatura en Historia; en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, la Licenciatura en Antropología Social y Cultural; y en el Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset y la Universidad Complutense de Madrid, el Doctorado en América Latina Contemporánea. Guardo un grato recuerdo tanto de estas instituciones como de su profesorado, en especial de Ascensión Martínez Riaza, Ludolfo Paramio y José Luis de Rojas, que hicieron oportunos comentarios a la versión previa, en forma de tesis doctoral, de este texto. Debo dar las gracias, asimismo, a El Colegio de México. La estancia allí fue muy fructífera para esta investigación. Me siento en deuda con las personas que conforman el Instituto de Estudios Latinoamericanos (IELAT) de la Universidad de Alcalá, por permitirme formar parte de él y por auspiciar esta publicación. El proyecto de investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación de España "El pensamiento liberal atlántico, 1770-1880. Fiscalidad, recursos naturales, integración social y política exterior desde una perspectiva comparada (HAR2010-18363)", en el cual se enmarca este libro, también ha auspiciado su publicación. Estoyagradecida por ello y es para mí un privilegio ser miembro de su equipo de investigación.

A Pedro Pitarch debo agradecerle su orientación, que ha sido fundamental en esta investigación, así como la confianza y la seguridad que me ha transmitido durante la elaboración de este trabajo. A Pedro Pérez Herrero, no sólo los conocimientos, también la pasión por la historia, por la investigación y por la docencia. La guía y las enseñanzas de Marisa González de Oleaga tienen para mí un valor inestima-

ble. Me siento afortunada por compartir amistad y proyectos con Ada Simón y Francis García Cedeño. Agradezco, por último, a Santiago y Goyi, a mi madre y a mi padre, a Germán, a Consuelo y Tere, a Lola y Eduardo, a Fina y Alfonso, a Nunurs, Luisa y Ramona, a Fermina, Angelines y, por supuesto, a Bernardeta.

Dedico este libro, por muchos motivos, a Enrique.

Introducción

> A ojos de gran parte de los mexicanos, los indígenas son el fundamento mismo de la nacionalidad, del ser mexicano [...] De hecho, para la mayoría de los mexicanos los indígenas no son un cuerpo extraño, inasimilable, no son los "otros" opuestos al "nosotros". Para decirlo en forma algo brutal: los indígenas son "nuestros" indígenas
>
> (Juan Pedro Viqueira 2002)

Desde el inicio de la colonización a principios del siglo xvi, se hizo necesario para los españoles conocer a las poblaciones que iban encontrando en América, con toda probabilidad para comprenderlas, para introducir en su propia lógica una diferencia tan notable, y tal vez también para empezar a planificar el cambio y así hacer efectiva la dominación colonial. Definiendo y describiendo a las poblaciones mencionadas, los europeos estaban creando una nueva realidad, adaptada a la mentalidad de la época y, al reducir a los grupos a su propio discurso, los insertaban en una nueva situación en la que ellos ejercían el control, estaban incluyendo al Nuevo Mundo dentro de los parámetros del Viejo (Marchetti 1986: 21). Tzvetan Todorov se refiere al descubrimiento de América, y más específicamente al de los americanos, como el más asombroso de la historia. En los encuentros con los africanos o con los asiáticos no se produce el "sentimiento de extrañeza

radical" que se manifiesta en América (Todorov 1987, 1993). Al respecto, afirma Serge Gruzinski que los conquistadores europeos pronto se percataron de que las poblaciones que encontraban eran "más desconcertantes de lo que habían imaginado" (Gruzinski 2007: 89). Ya desde estos primeros momentos de contacto, Cristóbal Colón se esfuerza por describir a los indios. Todorov aborda estas primeras descripciones, en las que los pobladores americanos aparecen como cercanos a la naturaleza, casi confundidos con ella; desnudos, tanto en lo físico como en lo cultural; y semejantes entre sí (Todorov 1987: 44 y 45). Colón percibe a los indios de dos maneras distintas que seguirán presentes en el futuro. Por una parte, como "seres humanos completos", como iguales, lo que resulta en que se proyecten los valores propios en los otros; y, por otra, como diferentes, lo que deriva en la concepción de la inferioridad del otro (Todorov 1987: 50).

Ambas percepciones, que permanecerán en el futuro, están determinadas por el prisma europeo con el que se observa a las poblaciones americanas, que hace que surjan dificultades y cuestionamientos constantes porque trata de adaptarlas a una mentalidad sumamente diferente. Estas persistentes dudas sobre América y los americanos producirán discusiones, en vigor a lo largo de los siglos XVI y XVII, y también durante los siguientes. Sucesivamente, se generarán nuevas interpretaciones, nuevas imágenes, de América y los americanos, hasta llegar al siglo XVIII, momento del que esta investigación subraya algunos precedentes importantes para las centurias posteriores. Puede establecerse, entonces, el siglo XVI como inicio de la introducción en los propios parámetros de los otros americanos con diferentes objetivos. El de la creación y materialización del proyecto de nación en México, que se persigue desde la Independencia hasta la actualidad, será del que se ocupe este trabajo.

Este libro analiza el discurso público sobre los indígenas a lo largo de la historia del México independiente, desde el nacimiento de la nación como entidad soberana hasta el inicio de la década de 2000, lo que representa un lapso temporal de casi dos siglos de duración. Además, se revisarán, por su crucial importancia en el tema del que esta investigación se ocupa, algunos precedentes coloniales. A través del discurso público se categorizan ciertas poblaciones como indígenas y se las define y describe mediante la asignación de determinadas características. Estos rasgos, considerados como típicamente indios, contribuyen

en gran medida a la creación de estereotipos sobre estas poblaciones, que se relacionan con el discurso público de modo bidireccional, puesto que éste construye y difunde estereotipos a la vez que se nutre de ellos para sus elaboraciones retóricas. Una de las misiones del discurso público es la enunciación y difusión del proyecto nacional, que va variando en función de los momentos históricos. De este modo, en el proyecto nacional vigente en cada período histórico se confiere un papel determinado a los indígenas a través del discurso público. Para que esto suceda no necesariamente tiene que ser frecuente la alusión a las poblaciones indias: su negación o la escasez de referencias a ellos también resultan relevantes y, por tanto, deben ser analizadas.

Se parte de la premisa de que categorizar constituye un ejercicio de poder, pues supone clasificar a la población, insertándola en diferentes grupos. Categorizar implica asignar identidades y éstas, a su vez, condicionan, no sólo la percepción que de los categorizados se tiene en el exterior, sino también en gran medida la auto-imagen y, por extensión, las acciones de los propios individuos que han sido objeto de clasificación (Yanow 1998). Se propone en esta investigación que la asignación de identidades indígenas responde a las necesidades de auto-percepción, auto-identificación y construcción del Estado mexicano. Éste fabrica identidades étnicas, en función del momento histórico, con el fin de construir el proyecto nacional. Sin embargo, se tiene en cuenta que el proceso de construcción de identidades es sumamente complejo y no se pretende afirmar que sea el Estado el único que interviene en él. No obstante, este trabajo se limitará al papel del discurso público en la construcción de identidades indígenas. El Estado tiene reservado un lugar para los indígenas en cada coyuntura histórica. Dicho lugar se les otorga mediante la clasificación, la definición y la descripción, que se construyen y se divulgan a través de medios de difusión que el Estado maneja. Estos medios fundamentalmente son el discurso político y la producción intelectual, que unidos conforman parte importante del discurso público, así como algunas derivaciones o reflejos de ellos, como la legislación y los censos de población. Esta investigación se ocupa de analizar la asignación de categorías, la definición y la descripción de los indígenas por parte del Estado mexicano a través del discurso público político e intelectual a lo largo de los siglos XIX y XX. Además, se acudirá a los censos y en algunas ocasiones a la legislación para respaldar lo inferido del análisis de contenido de los discursos.

El discurso público producido por intelectuales y políticos es público en cuanto a sus destinatarios, pero no en lo que respecta a quienes lo pronuncian. Todo el mundo está expuesto a esas ideas, pero no cualquiera puede crearlas. Su producción está restringida casi siempre a la élite política e intelectual. Este discurso público, para ser difundido, debe quedar previamente fijado por la escritura, medio que detentan las élites mencionadas. A menudo, resulta complicado distinguir entre las producciones discursivas de los intelectuales y las de los políticos, debido a que se retroalimentan y a que intelectuales y políticos no siempre están claramente diferenciados. El saber es político, cada momento histórico tiene sus saberes particulares y controlarlos es fundamental en la política. La imbricación entre ambos es, pues, profunda. El discurso público, intelectual y político, va variando conforme transcurre la historia del México independiente. Momentos históricos y discursos van acomodándose mutuamente y trasformándose con el paso del tiempo. En esta investigación se distinguirán cuatro tipos de discurso a lo largo de los siglos XIX y XX, en los cuales se manifiestan cambios sustanciales en la retórica del proyecto nacional, que a su vez traen consigo variaciones en el modo de percibir, definir y describir a los indígenas y en el lugar que se les reserva en dicho proyecto. En base a estos cuatro tipos de discurso, se diferenciarán otros tantos períodos, aunque de ninguna manera puede afirmarse que se trate de etapas históricas con la connotación de rigidez que dicho concepto conlleva. No son fijos ni estancos, ni tienen un inicio y un fin a los que pueda ponerse una fecha exacta, sino que muchos rasgos discursivos conviven en distintas etapas y se difuminan entre sí, e incluso algunos pensadores producirán su obra a lo largo de varias, adaptándose en cada una de ellas al ideario imperante en la mayor parte de los casos. Por otra parte, en lo que respecta a los idearios que llegan a ser hegemónicos en los distintos períodos, son dominantes pero no únicos. Siempre existen disensiones, aunque en algunas ocasiones obtienen mayor difusión que en otras.

El primero de los cuatro períodos transcurre desde la Independencia de México hasta la Revolución mexicana; el segundo abarca la coyuntura revolucionaria y las décadas posteriores, en las que se materializa el ideario revolucionario; con el tercer período el modelo que regía al anterior entra parcialmente en crisis a causa de la hegemonía de un paradigma, relacionado en cierta medida con el marxismo, que se

encuentra en su momento de mayor auge internacional, y del que forman parte corrientes como el "sociologismo", "campesinismo", "teorías del desarrollo y del subdesarrollo" o "colonialismo interno"; y, por último, con el progresivo decaimiento del modelo marxista en el contexto mundial, la globalización y el auge de las cuestiones identitarias, llega el último período, coincidente con la emergencia de nuevas propuestas de nación, cuyo rasgo característico es la valoración de las diferencias étnicas. Se pone punto final a este análisis de los distintos tipos de discurso que se han sucedido a lo largo de la historia del México independiente al inicio de la década de 2000. Este momento es sumamente representativo porque tiene lugar la "Marcha zapatista" y algunas reformas constitucionales referidas a cuestiones indígenas. No obstante, podría afirmarse que a partir de 2000 decae paulatinamente el protagonismo del tema indígena en el discurso público.

De cada uno de los períodos en los cuales se ha dividido esta investigación se hace cargo un capítulo del presente libro: el primero se dedica al siglo XIX; el segundo, al período en el que impera la ideología revolucionaria; el tercero, a las décadas de 1960, 1970 y 1980; y el cuarto; a los años noventa. La primera parte del título de cada capítulo hace alusión al ideario imperante respecto al tema indígena: liberalismo, indigenismo, campesinismo y pluralismo. Y la segunda parte de los títulos hace referencia a un lugar común, a una expresión recurrente del período sobre los indios, que indica en primer lugar lo que se considera como el problema —degradación, miseria, explotación y olvido—; y en segundo término lo que se concibe como solución —asimilación, redención, liberación y reconocimiento—. Al inicio de cada uno de los capítulos se incluye una revisión analítica de la terminología utilizada en el período, que da información respecto a la ideología dominante, así como un repaso de la aparición de los indígenas en los censos levantados en cada período retórico, en el que se analizan tanto las categorizaciones realizadas, como los criterios utilizados para definir ciertas poblaciones como indias y las cifras que cada uno de ellos arroja. Los capítulos de este trabajo comparten una estructura uniforme basada en relevantes continuidades observadas en la producción discursiva sobre los indígenas en el transcurso de los siglos XIX y XX. Tres apartados componen cada uno de ellos.

El primero de estos apartados, también denominado en todos los casos con una expresión característica de cada tipo de discurso para

aludir al "problema indígena", hace referencia a las exposiciones de la cuestión india que en cada período se realizan. Esta cuestión, siempre asumida como problemática, es indefectiblemente considerada una herencia perniciosa de períodos anteriores. Por ello, se describen en este apartado las críticas a los discursos previos, muy relevantes en cada nuevo período. Finalmente, se exponen las propuestas de definición de "indio" que, frente a las críticas de lo anterior, se enuncian. En el segundo apartado de cada uno de los capítulos, que también lleva como título una expresión característica del período, siguiendo la tónica de los lugares comunes que rige todo el índice, se aborda qué es un indio para los pensadores de los diferentes tipos de discurso que han tenido lugar durante los siglos XIX y XX. La tendencia de los autores es describir a los indígenas a través de la enumeración y explicación de sus "defectos y virtudes", que variarán ostensiblemente a lo largo del tiempo. El tercer y último apartado de los capítulos, de nuevo titulado con una expresión recurrente de cada uno de los períodos, hace alusión a la solución que en cada uno de ellos se propone a la cuestión indígena, que, como ha podido observarse en los dos primeros apartados, ha sido problematizada, considerada un problema y, además, de carácter nacional, por lo que se piensa que corresponde al Estado hacer efectiva esa solución.

El capítulo primero, "Los proyectos nacionales decimonónicos: degradación y asimilación", revisa el discurso intelectual y político de los años que transcurren desde la Independencia de México hasta la Revolución de 1910. Además, se exponen previamente algunos destacables antecedentes coloniales que serán muy influyentes en los futuros discursos. En el primer epígrafe, "El indio en estado de degradación", se describe la opinión de los pensadores decimonónicos respecto a la culpabilidad colonial del estado en que los indígenas se encuentran tras la Independencia. En el segundo, "Defectos y virtudes del indio", se muestra qué es un indio para los intelectuales de la época, concepto que éstos describen a través de la enunciación de los defectos y virtudes que consideran que estas poblaciones poseen. Y en el último apartado, "El blanqueamiento de la población", se aborda la solución que pensadores intelectuales y políticos proponen, consistente en un tipo de mestizaje puramente racial.

El capítulo segundo, "EL proyecto nacional indigenista: miseria y redención", trata el discurso producido por intelectuales y políticos

desde la Revolución mexicana hasta la década de 1960. Durante este período predomina una ideología que, si bien no es absolutamente monolítica, sí quiere dar la impresión de serlo: el indigenismo. Este ideario nacido de la Revolución se encuentra inserto en el nacionalismo revolucionario. En el primer apartado, "La necesaria redención de la clase indígena", se describe cómo los autores de la época conciben la situación de los indios como una herencia de momentos históricos anteriores. Al igual que los pensadores decimonónicos, los del siglo XX culpan al sistema colonial; pero también creen que el impuesto tras la Independencia tiene su parte de responsabilidad. En el segundo epígrafe, "Rasgos positivos y negativos del indígena", los intelectuales adscritos a la corriente indigenista describen a los indios en base a la enumeración y desarrollo de lo que ellos denominan sus rasgos positivos y negativos. Y en el tercer apartado, "México mestizo", se aborda la solución característica del momento, el mestizaje, pero ya no racial como en el siglo anterior, sino cultural.

El capítulo tercero, "Los proyectos naionales marxistas y campesinistas: dominación y liberación", trata el discurso sobre los indígenas producido por los intelectuales en las décadas de 1960, 1970 y 1980. Este tercer período comienza con la crisis del anterior, que se produce a lo largo de las décadas de 1960 y 1970. Con la puesta en duda del modelo previo respecto al tema indígena, entre otros aspectos, se genera una prolífica discusión en la que, aunque las propuestas no son demasiado relevantes, las críticas son muy abundantes y variadas. Todo este novedoso discurso se enmarca en un contexto general de predominio de las corrientes de corte marxista en todo el mundo. El primer epígrafe, "El subdesarrollo del indio", tiene una especial relevancia, porque en este período discursivo la crítica a los anteriores supone el argumento fundamental de la nueva propuesta. Esta crítica atañe a la Colonia, al siglo XIX y, de manera muy especial, al pensamiento indigenista. En el segundo apartado, "El indio como campesino explotado", se describe qué es un indígena para los pensadores de la época. Y en el tercer epígrafe, "La subordinación de la etnia a la clase", se expone la solución al "problema indígena" que los autores marxistas y campesinistas ofrecen, que consiste básicamente en la subordinación de la etnia a la clase.

El capítulo cuarto, "El proyecto nacional pluralista: olvido y reconocimiento", aborda el discurso intelectual y político sobre los indí-

genas durante la última década del siglo xx y los inicios de la primera del xxi. Al inicio de este período surgen nuevas ideas, plasmadas en un tipo de discurso diferente respecto a los indígenas, que podrían englobarse bajo el término "pluralismo", y que, aunque cuenta con relevantes antecedentes, tiene como grandes hitos iniciales la contra-celebración del V Centenario del Descubrimiento de América, en 1992, y el levantamiento zapatista de 1994. El primer apartado, "Los indios olvidados", se ocupa de la exposición del problema de los indios, de la mala situación en la que se encuentran. Y, como viene sucediendo desde el siglo xix, se considera que el trato dado a estas poblaciones con anterioridad es lo que ha provocado dicha situación. De esta manera, se enuncian las críticas a la Colonia, al siglo xix, al indigenismo y, en menor medida, a las corrientes imperantes entre las décadas de 1960 y 1980. El segundo apartado, "La superioridad moral de los indios", siguiendo la tónica de defectos y virtudes imperante desde el inicio de la historia independiente, trata las descripciones que los intelectuales realizan de los indios a través de sus defectos y virtudes, aunque en esta etapa predominan abrumadoramente las segundas. Para finalizar, en el tercer epígrafe, "Políticas de la identidad indígena", se expone el remedio que los pensadores del período proponen para el problema de los indios, fundamentalmente la aplicación de políticas de identidad indígena.

En las conclusiones de esta investigación titulada "Los indios adecuados para la acción deseada" se enuncian las ideas más relevantes que se desprenden de la revisión y el análisis de contenido del discurso intelectual y político llevado a cabo a lo largo del trabajo. Estas conclusiones se articulan en torno a un rasgo sobresaliente de los diferentes discursos predominantes en los períodos tratados: la pervivencia de continuidades, que conviven con algunas discontinuidades, a lo largo de todos ellos. Cada distinto tipo de discurso sobre los indígenas adquiere preeminencia durante un lapso de tiempo concreto. Sin embargo, se hace necesario, teniendo en cuenta el análisis de tiempo largo realizado en esta investigación, cuestionar si estos discursos son tan distintos o simplemente pretenden serlo. Este libro muestra que la diferencia discursiva es en gran medida aparente, puesto que permanece un sustrato homogéneo, continuo. Esta continuidad está conformada por algunos rasgos característicos. Destacan entre estos rasgos la posesión de la verdad, de la razón, que se afirma que cada distinto discurso sobre los in-

dígenas posee, frente a la equivocación o los errores de los anteriores; el descubrimiento de los indios que se asevera que en cada período se lleva a cabo; y la inserción en la categoría de "problema" de la cuestión indígena en cada discurso: siempre se habla de "problema indígena", que constituye, además, invariablemente, un "problema nacional". Aunque el discurso sobre los indígenas sufre sensibles cambios a lo largo del tiempo, su lógica y su objetivo son semejantes. Las discusiones del siglo XIX, bajo retóricas distintas, se suceden en el México revolucionario, en las décadas de 1960, 1970 y 1980, así como en la actualidad. El discurso se centra sucesivamente en la raza, en la cultura y en la etnia, pero las preocupaciones sufren pocas variaciones y el objetivo también: adaptar la diferencia indígena al proyecto nacional; en otras palabras "mexicanizar a los indios para que México sea, cada vez, más México" (Caso 1980 [1958]). No obstante, la presencia de los indígenas en el discurso público no es constante ni siempre igual de intensa. Por el contrario, pueden observarse durante los siglos XIX y XX oscilaciones en el interés del discurso público por la cuestión indígena. En determinados momentos, que generalmente coinciden con crisis en las que el proyecto de nación se pone en tela de juicio, se discute con más intensidad que en otros sobre dicha cuestión.

1. Los proyectos nacionales decimonónicos: degradación y asimilación

> [...] mientras que los indios estén embrutecidos y degradados, mientras no tengan necesidades físicas y morales, ideas de patria, honor y deber, ¿será posible que formemos un verdadero pueblo?
>
> (Francisco Pimentel 1995 [1864])

El término "indio", introducido por los españoles y vigente entre los siglos XVI y XVIII, continúa estándolo a lo largo del XIX. Aunque es causa de abundantes discusiones en el México decimonónico, no es sustituido por otro alternativo. Sin embargo, sí se enuncian propuestas al respecto que, a pesar de que no hacen desaparecer el término, obtienen cierta popularidad. El motivo por el que en el siglo XIX se afirma que se pretende abolir el uso de la palabra "indio", al menos de los documentos estatales en general y legales en particular, es la desigualdad que se considera que implica. El concepto es aplicado en América por primera vez en el momento de la Conquista y entonces es completamente novedoso, no existe con anterioridad una categoría bajo la que todos los habitantes originarios del Nuevo Continente se reúnan. Como es sabido, "indio" responde a una confusión: la de los habitantes de América, que será denominada Indias Occidentales, con los de las Indias Orientales, las "auténticas". El término, pues, es de creación española, unifica a una serie de grupos que antes no lo estaban y genera desigualdad, al englobar a determinadas poblaciones y diferenciarlas

de los europeos recién llegados. Los rasgos primero y último —origen español y desigualdad— son los que motivan que, a partir de la Independencia, se convierta en un término proscrito para las élites políticas e intelectuales. Sin embargo, aunque la puesta en cuestión de la palabra genera una discusión relevante con implicaciones más profundas que lo que a primera vista pudiera parecer, su erradicación no se produce y la mayor parte de los autores recurren en abundantes ocasiones a "indio", término que sigue siendo el dominante. No obstante, pese al relativo fracaso de las diferentes propuestas, resultan interesantes sus implicaciones.

Las denominaciones en este período discursivo que abarca el siglo XIX, con algunos precedentes coloniales, son sumamente variadas. Se emplea el término "indio" (Pimentel 1995 [1864], Mora 1986 [1836]); y también su plural, "indios" (Bustamante 1981 [1818], Zavala 1969, Alamán 1942 [1844], Mora 1986 [1836], Pimentel 1995 [1864], Sierra 1977 [1940]). "El indígena" y "los indígenas" también son utilizados, pero con menor frecuencia que los anteriores (Zavala 1969, Sierra 1977 [1940], Pimentel 1995 [1864], Mora 1986 [1836]). Aunque se usan "indio" e "indígena" tanto en singular como en plural, puede afirmarse que predomina el singular, lo que podría interpretarse como un síntoma de la tendencia a la homogeneización y simplificación de las poblaciones indígenas. El jesuita novohispano del siglo XVIII Francisco-Xavier Clavijero y el intelectual del XIX Lucas Alamán, en ciertos pasajes de sus respectivas obras (Clavijero 1985 [1780]; Alamán 1942 [1844], I; Alamán 1942 [1844], II), llaman "mejicanos" o "mexicanos" a los indios, y el primero llama "lengua mexicana" al náhuatl y "cultura mexicana" a la propia de estos pueblos; e incluso denomina "naciones" a estas poblaciones, refiriéndose a las de época prehispánica (Clavijero 1985 [1780], I: 72). Algunos autores del siglo XX, como Gonzalo Aguirre Beltrán, argumentan que esta denominación por parte de Clavijero constituye una prueba de su ideología proindependentista; sin embargo, es discutible. Podría afirmarse más bien que, tanto en el caso de Clavijero como en el de Alamán, la utilización de "mejicanos" responde a la pretensión de establecer una línea genealógica que una a los habitantes del México contemporáneo con los prehispánicos y al intento de simplificar la heterogeneidad de "indios" existente. Francisco-Xavier Clavijero también emplea otras denominaciones, las cuales en todas las ocasiones implican valoración de las poblaciones

indígenas. Utiliza por ejemplo "primera población del Nuevo Mundo" y "americanos", "verdaderos americanos" o "propiamente americanos", expresión que, podría apuntarse, revela la intención por parte del jesuita de otorgar legitimidad a estos grupos. A pesar de que en ocasiones el autor usa el término "indio", afirma que no lo considera apropiado, por lo que suele sustituirlo por "los vulgarmente llamados indios" (Clavijero 1985 [1780], II: 313 y 314).

Desde muy temprano, antes de la Independencia, se acepta de modo tácito que los antepasados de los novohispanos, posteriormente mexicanos, son los aztecas o mexicas, de ahí que los términos "aztecas", "mexicas" e incluso "mexicanos" —aunque este último casi siempre aparece acompañado de algún adjetivo aclaratorio, como "antiguos"— funcionen en no pocas ocasiones como sinónimos de "indios". No obstante, "mexicanos", para estos autores, son siempre los indígenas prehispánicos, nunca los contemporáneos. Es relevante añadir que será el dominico Servando María de Santa Teresa de Mier, en momentos cercanos a la Independencia, el primero en reivindicar explícitamente la "x" y exigir la sustitución de la "j" de "mejicanos" por dicha letra[1]. El autor respalda su petición argumentando que así se utilizaba en época prehispánica. En el caso del dominico, al contrario que en el de Clavijero, existe un posicionamiento, en opinión de numerosos autores, del lado de la Independencia, que le lleva a obviar de la denominación, tanto de los mexicanos contemporáneos como de los mexicas prehispánicos, la influencia española y a rescatar la prehispánica. Mier, además de llamar "mexicanos" a los grupos indígenas prehispánicos (O'Gorman 1978: XXVVI), puntualmente se refiere a los indios como "aborígenes" (Mier 1978), término que, aunque frecuente en otros países, es poco usual aplicar a los indígenas mexicanos. Mucho tiempo después, también Francisco Pimentel denominará a los indígenas prehispánicos "mexicanos" (Pimentel 1995 [1864]: 81) y José María Luis Mora hablará del "indio mejicano" (Mora 1986 [1836]).

Algunos autores, como Justo Sierra, hablan de "raza indígena" (Sierra 1977 [1940]). Sin embargo, la alusión racial en las denominaciones está poco generalizada si se tiene en cuenta la importancia que la raza tiene a lo largo de todo el siglo XIX y principios del XX. En otras palabras, dado el éxito que las teorías raciales, como el darwinismo social,

1. En su "Carta de despedida a los mexicanos", escrita en 1821 (Mier 1978).

tienen en estos años, no sólo en México sino en gran parte del mundo, lo extraño es que la denominación "raza indígena" o "raza india" no esté más implantada de lo que lo está. El mismo autor también habla de "familia indígena", "grupos indígenas", así como de "terrígena" y "pueblo terrígena" (Sierra 1977 [1940]), aunque no lo hace de manera muy frecuente. Este último es un curioso término que no volverá a utilizarse en el futuro y que podría constituir la explicitación de un estereotipo generalizado ya en el siglo XIX respecto a los indios: su unión indivisible con la tierra, entendida en un doble sentido, con la tierra que trabajan y con la naturaleza. Por otra parte, el intelectual liberal decimonónico José María Luis Mora utiliza la expresión eufemística "raza bronceada" para referirse a los indígenas (Mora 1986 [1836]: 63 y 64). De modo similar, el también intelectual, posterior en el tiempo a Mora, Francisco Pimentel, además de emplear frecuentemente "raza indígena", alude al indio como "el hombre de la raza bronceada" (Pimentel 1995 [1864]). Ambos eufemismos con probabilidad responden a la evitación consciente de términos como "indio" e "indígena", debida a la desigualdad que los autores del siglo XIX opinan que acarrean. Seguramente por la misma razón, que lleva a la mayoría de autores a evitar en lo posible "indio" o el mucho menos generalizado "indígena", Pimentel emplea en ocasiones el términos "los naturales" o "la antigua civilización", el primero para referirse a los indígenas contemporáneos y el segundo a los prehispánicos (Pimentel 1995 [1864]: 163 y 164).

Los censos de población del período del que se ocupa este capítulo albergan una contradicción en su diseño similar a la que se produce en la terminología con la condena del término "indio" y su simultáneo uso generalizado. Pese a que legalmente se promulga la igualdad, en algunos de dichos censos se sigue preguntando acerca de la raza, con la desigualdad que esa categorización implica. Más allá de que se hable o no de raza, resulta también contradictorio que, mientras que la ideología imperante es el liberalismo, que tiene como máxima la igualdad de todos los individuos, se refleje en los censos la diferencia indígena misma. Esta contradicción podría deberse a que probablemente es ineludible registrar a un grupo tan segregado durante los siglos anteriores y tan numeroso. Con bastante seguridad para las autoridades de la época se trata de una información de carácter coyuntural, que constituye una realidad momentánea, pero que la asimilación puesta en marcha terminará por hacer desaparecer. A pesar de que se llevan a cabo diversos conteos de

población en las décadas que siguen a la Independencia, es durante el Porfiriato, concretamente en 1895, cuando se impone el recuento periódico y a partir de este momento se habla de censos modernos. Esta implantación con probabilidad responde al ingreso del país en la órbita del capitalismo mundial y a la modernización del Estado nacional. Estas situaciones hacen imprescindible conocer a la población, su composición, su estructura y su distribución para realizar el planteamiento de sus necesidades presentes y futuras (Malvido/Cuenya 1993).

Todos los censos hasta 1895 incluyen un apartado sobre raza. El primer recuento moderno nacional de 1895 es un conteo que se basa en censos parciales del siglo XIX. Este censo es el primero que emplea el criterio de la lengua hablada para categorizar a los mexicanos. En los tres primeros censos modernos, los de 1895, 1900 y 1910, la población se divide en tres grandes grupos: "los que hablan o no español", "los que hablan o no lenguas indígenas" y "los que hablan o no idiomas extranjeros". Es posible que esta adscripción a idiomas no mexicanos, que no volverá a repetirse en el futuro, esté relacionada con las facilidades que durante el Porfiriato se ofrecen a las ideas e inversiones extranjeras, sinónimos de modernización. En esta temprana época de formación del proyecto nacional, en el que prima ante todo dicha modernización, probablemente se considera beneficiosa la intervención extranjera en él (Sanz 2005: 102). En lo que se refiere a las cifras, el porcentaje de indígenas respecto al resto de la población disminuye a lo largo de las décadas, lo que, aunque supondrá una constante también en el futuro sin que implique que haya llegado a cero en ningún momento ni que vaya a hacerlo, en esos años indujo a pensar que la tendencia se mantendría hasta que los indios desaparecieran. Sin embargo, destaca la disminución del número total de indígenas, infrecuente en los censos posteriores, ya que las cifras absolutas suelen crecer y las relativas, el porcentaje respecto al total nacional, decrecer. Podría asociarse esta bajada progresiva del número total de población indígena con las políticas de asimilación puestas en marcha, no tanto con los resultados de las mismas como con los esperados por los gobiernos. Además, hay que tener en cuenta el hecho de que las cifras pueden oscilar ampliamente en una época de conteo muy rudimentario como es el fin del siglo XIX y los inicios del XX.

La producción discursiva sobre los indios que se difunde desde la Independencia hasta la Revolución mexicana tiene como objetivo

prioritario, dadas las circunstancias históricas que vive México, contribuir a la creación de la nación, a la materialización de los proyectos nacionales iniciales tras la Independencia. El fin de la lucha independentista de la Nueva España trae consigo el replanteamiento de la nueva nación sobre sí misma; una proyección, aunque sería más correcto decir varias, de lo que dicha nación debe ser. Y, a pesar de que esta proyección no va a dejar de estar presente, constantemente renovada, hasta la actualidad, en este momento inmediatamente posterior a la Independencia es más consciente, más explícita, porque el nacimiento del país implica de manera inevitable imaginar y plasmar en el discurso los proyectos que se tienen para el mismo. En el siglo XIX, México está diseñándose, definiéndose y para ello, entre otras muchas cosas, se considera necesario cambiar sus relaciones con las poblaciones indígenas. Podrá observarse a lo largo de estas páginas que se modifica el proyecto nacional y se acude de manera muy relevante a las poblaciones indígenas, variándose la retórica sobre ellas, en momentos en que el país se encuentra inmerso en situaciones de crisis. Estos años de creación de la nación tras la lucha independentista y de inestabilidad política a lo largo del siglo XIX no constituyen una excepción: ante los problemas nacionales, la discusión sobre el tema indígena tomará cierto protagonismo.

El discurso sobre las poblaciones indias del siglo XIX ha variado respecto al característico de la Colonia y será sustituido por otro distinto tras la Revolución. En el decimonónico se manifiestan continuidades y discontinuidades respecto a los de momentos anteriores, así como rasgos que perdurarán en las posteriores y otros que no lo harán. La intención de las élites, como sucederá también en el futuro, es mostrar que sus ideas son absolutamente novedosas. De esta manera, si durante la época colonial se establecieron determinadas formas de asumir la diferencia indígena, tras la Independencia se vierten duras críticas sobre los anteriores modos de actuación respecto a las poblaciones indias. La relación de los grupos que diseñan la nación en el siglo XIX con las culturas indígenas está influenciada por el comportamiento de los colonizadores españoles, puesto que la ideología estatal se diseña, en gran medida, por contraposición al período anterior. Podría sugerirse que, en algunos aspectos, el modo de asumir la heterogeneidad poblacional por parte del Estado mexicano durante el siglo XIX, e incluso en el XX, se instaura de manera preponderante por oposición al período colonial. En otras pala-

bras, la importación de modelos europeos y, especialmente, la necesidad de marcar diferencias respecto al orden colonial pesan más, al menos en algunos asuntos, que otras cuestiones, como las características de la nación en formación (Sanz 2007: 209 y 210).

En el tipo de lenguaje sobre los indios empleado en el siglo XIX aparecen algunos rasgos, que cuentan con relevantes antecedentes coloniales y que se repetirán en los modos de discurso que los siguientes capítulos abordarán. Estos rasgos discursivos son la negación de todo vínculo con retóricas anteriores, en este caso con la colonial; la creencia en su total innovación respecto al pasado, en que se habría incurrido en numerosos errores y equivocaciones; la idea de que se está produciendo un reencuentro con los indígenas, a los que en esta ocasión se les va a dar el trato adecuado; y, por último, la problematización de la situación en que se encuentran los indios, la responsabilidad del Estado de resolver ese problema y la propuesta de soluciones al mismo. Además, puede afirmarse que el objetivo principal que con este discurso se persigue es común al de los dos siglos tratados en este libro: insertar la alteridad en los propios parámetros para comprenderla, aun a costa de modificarla, y sobre todo incluirla en el proyecto nacional. No obstante, es necesario apuntar que no existe en cada etapa, y en el siglo XIX menos aún, un único proyecto. En el México decimonónico, sumamente complejo y convulso, liberales, conservadores y positivistas luchan por hacerse con la hegemonía del diseño de la nación.

El indio en estado de degradación, una herencia colonial

> [...] unos alegaban su inocencia y simplicidad, otros su blandura o debilidad de caracter, otros su falta de fuerzas fisicas, y algunos su natural ignorancia para que se les concediesen perpetuamente los privilejios de menores
>
> (José María Luis Mora, 1986 [1836])

El origen de México, según se esfuerzan en afirmar las élites políticas e intelectuales independentistas, es violento. Surge de la lucha contra la metrópoli española. Por ello, no es extraño que la nación se defina por oposición a la Nueva España colonial. El proyecto nacional decimonónico nace en gran medida como reacción consciente al sistema

español. La intención, por tanto, es que sean antagónicos; se tratará de invertir en todo lo posible el orden colonial. Al menos, eso es lo que se explicita por parte de la mayoría de los políticos e intelectuales del siglo XIX (Sanz 2007). En lo que se refiere a los indios, el propósito manifiesto es darles el tratamiento opuesto al que recibieron durante la Colonia. Por ello, si los españoles intentaron mantener al indígena apartado del resto de la sociedad confiriéndole un estatus diferente —leyes propias, tributos especiales...—, el objetivo del proyecto republicano respecto a estas poblaciones será la asimilación. Ello se debe a que se considera, en el contexto de las ideas dominantes, que con reservas pueden denominarse genéricamente liberales, que la pervivencia del indio como entidad legal supone un obstáculo al progreso. La legislación exclusiva para el indígena vigente en la Colonia, destinada a protegerle según algunos y a segregarle según otros, a él y a sus tradiciones, es perjudicial desde la perspectiva liberal, porque se considera que las costumbres indígenas suponen un lastre que impide el desarrollo nacional (Sanz 2004).

La retórica que impera en el proyecto liberal es la de la igualdad, y ésta se consigue con el paso de los indios —y del resto de la población— de súbditos, término propio del Antiguo Régimen, a ciudadanos. La clave del cambio es la igualdad legal. Para lograrla, el indígena debe desaparecer como tal, puesto que se considera que es una categoría que implica atraso. Se pretende que, al menos en el discurso oficial, dejen de existir los indígenas. Para ello se quiere hacer desaparecer la palabra "indio" y que sea sustituida por "ciudadano", lo que refleja que se cree necesaria su asimilación. Ésta supone la desaparición de la cultura indígena, la homogeneización de la nación entera, el fin de la diferencia. Se considera que lo que permitía la desigualdad anterior era el sistema colonial. Si se termina con él, según la opinión generalizada de los liberales, la nación se igualará por sí misma. No obstante, a lo largo del presente capítulo podrá comprobarse que la cuestión es bastante más compleja, incluso desde la perspectiva de los propios pensadores de la época.

Pero los cambios no se limitan al discurso de igualdad. Además de proscribirse el término "indio", también quedan abolidos los servicios personales que los indígenas prestaban durante la administración colonial y el tributo indígena, la nobleza india deja de ser reconocida y se plantea la distribución de las tierras comunales. La pretensión es

terminar con todo indicio de diferencia en la población del país (Sanz 2004). Sobre ello asevera Antonio Escobar que la homogeneidad poblacional establecida en la retórica trata de materializarse por parte de las élites. Así, además de convertirlos en ciudadanos con derechos políticos, se dividen y reparten sus tierras, se trata de terminar con sus autoridades y organización social, y se pretende insertarlos en la nación a través de la educación (Escobar 2007: 14). Numerosos autores afirman que las jóvenes naciones americanas, al imitar los modelos europeos, asumen que el Estado es la expresión política de una sociedad homogénea cuya población pertenece a una misma raza, habla una sola lengua, posee una cultura compartida, una misma religión y tiene convicciones y sentimientos comunes. No obstante, en las nuevas repúblicas la presencia de indios hace que la situación sea contraria a la imaginada: el Estado no responde a una sociedad unificada previamente, sino que a él le corresponde unificarla y construirla (Bonfil 1992d: 43). En palabras de Mónica Quijada, las nuevas naciones se inscriben conscientemente en el "paradigma ilustrado del Progreso". Ello les lleva a escoger como ideal para lograr materializar dicho paradigma un modelo de organización sociopolítica inspirado por el pensamiento ilustrado y por las dos recientes grandes revoluciones, la francesa y la americana, "el Estado-nación fundado en la soberanía popular" (Quijada 1994a: 15).

En lo que se refiere al papel del indio imaginado por las élites, la corriente modernizante decimonónica tiene un fuerte carácter anti-indígena, debido a que es en las poblaciones indias donde se aprecian mayores herencias coloniales, contra las que dichas élites luchan (Aguilar Camín 1994: 3). Leticia Reina afirma en el mismo sentido que las condiciones que se le ofrecen al indio son adversas durante el siglo XIX porque el liberalismo imperante quiere modernizar el país a través de la negación de lo indígena. La Constitución de 1824 declara la igualdad jurídica de todos los mexicanos, de modo que los indios entran a formar parte de inmediato de la categoría de ciudadanos. Se pretende borrar así toda diferencia entre los grupos sociales existentes. La intención que se persigue es acabar con las instituciones que habían mantenido "protegido" o "segregado" al indígena durante la Colonia y, con ello, lograr la homogeneización de la sociedad. En otras palabras, la transformación del indio llevaría a la homogeneidad necesaria para que México pudiera llegar a ser una nación civilizada (Reina 1993:

11). En consecuencia, a pesar de que representan la mayoría numérica del país, las poblaciones indígenas no desempeñan un papel protagonista en el nuevo proyecto nacional. En términos expresados por José Manuel Valenzuela Arce, el indio es una figura periférica del proyecto liberal. Ni siquiera se tiene en cuenta, según el autor, que estas poblaciones supongan un importante reto para la conformación de la identidad nacional. Más de dos tercios de los habitantes de México quedan, pues, ocultos tras una igualdad legal que no busca correspondencia con la igualdad real (Valenzuela 1999: 45).

La invisibilización de lo indio y la pretensión de erradicación de todo rasgo colonial van de la mano en el diseño de los primeros proyectos nacionales del México independiente. A lo largo del siglo XIX se afirma de manera generalizada que el indio se encuentra en estado de degradación, añadiéndose en la mayoría de las ocasiones que tal estado representa una herencia colonial. Según Guillermo Bonfil, es usual que al indio se le considere degradado y que se culpe de su estado a la Colonia (Bonfil 1992d: 42). Otros autores, como Charles Hale, aseveran en el mismo sentido que los liberales decimonónicos, conscientes de la pésima condición de los indios, culpan de ella a los tres siglos de Colonia. Creyentes plenos en el individualismo utilitarista y la igualdad ante la ley, responsabilizan de la degradación indígena al paternalismo español. Hale pone como ejemplo la crítica de Lorenzo de Zavala a las Leyes de Indias que, según Zavala, habían separado a los indios de los europeos, impidiendo que aprendieran español y que entraran a formar parte del "mundo racional" (Hale 1972: 227). Como podrá observarse, esta crítica a las Leyes de Indias va a ser generalizada entre los autores decimonónicos. Para argumentar la culpabilidad colonial de la degradación india, los pensadores del siglo XIX recurren, entre otros, al argumento de que así lo aseveraban algunos intelectuales novohispanos[2].

Aunque existen dudas y cuestionamientos desde mucho tiempo atrás, puesto que la discusión sobre América y los americanos nace en el siglo XVI y se mantiene durante todo el XVII, la idea de degradación del indio toma fuerza un siglo antes del período del que este capítulo se ocupa, con las tesis degeneracionistas de los ilustrados europeos del siglo XVIII. Estas tesis desencadenan la denominada "disputa del

2. No obstante, puede cuestionarse si realmente éstos afirmaban tal cosa, puesto que ha sido objeto de debate historiográfico posterior.

Nuevo Mundo", debate entre autores europeos y americanos sobre la naturaleza de los indios[3]. La filosofía ilustrada europea se sitúa en una posición condenatoria ante el Nuevo Mundo, buscando para ello argumentos supuestamente científicos, que abarca dos aspectos. Por una parte, se critica a los habitantes naturales y al propio territorio, en base a la creencia en la inferioridad de determinadas razas; por otra, se cuestiona la colonización, negándose el principio de autoridad de España. Estas tesis condenatorias fueron divulgadas en Europa por algunos filósofos ilustrados europeos, entre los que destacan el francés Georges Louis Leclerc, conde de Buffon; el neerlandés Cornelius De Pauw y el escocés William Robertson (Ortega y Medina 1994). Según autores posteriores, algunos criollos novohispanos se alinean con el pensamiento ilustrado europeo en lo que respecta a la crítica a ciertos aspectos del sistema que los españoles mantienen desde hace más de dos siglos en América, pero en absoluto coinciden con los filósofos del Viejo Mundo en lo que se refiere a la condena del territorio americano y de sus habitantes originarios (O'Gorman 1978: XXVI)[4].

Uno de los pensadores criollos que refuta lo dicho por los ilustrados es el jesuita novohispano Francisco-Xavier Clavijero, quien, a finales del siglo XVIII, va a recoger la maltrecha figura del indio, por

3. Mercedes Villar habla del origen de este debate, situándolo al inicio de la conquista. En esos años convivían dos visiones sobre los indios americanos por parte de los españoles. Por un lado, la corriente humanista, representada por Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria, establecía que el indio poseía alma, por lo que era equiparable a los europeos; y, por otro, la visión que afirmaba la superioridad de los europeos, que justificaba la conquista y la sumisión de las poblaciones del Nuevo Mundo (Villar 2002: 1). Edmundo O'Gorman también aborda la asunción de los "naturales" por parte de los conquistadores y colonizadores españoles. Según el historiador, éstos "[...] participaban en la misma naturaleza que la de los europeos, asiáticos y africanos, o para decirlo en términos de la época, también descendían de Adán y se podían beneficiar del sacrificio de Cristo" (O'Gorman 2006 [1958]: 150). Describe O'Gorman a continuación del debate protagonizado por fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda al que alude Mercedes Villar.

4. Mercedes Villar llama la atención sobre la respuesta novohispana a estos ataques europeos, afirmando que la adopción del pasado prehispánico como propio que se produjo como refutación constituyó la primera "conciencia de particularidad de México", "el primer indigenismo" e incluso "el primer nacionalismo" (Villar 2002). Por su parte, David Brading asevera que esta respuesta novohispana se debe a que las críticas a la naturaleza hirieron su orgullo, pero sobre todo lo hizo la negativa descripción europea del carácter criollo (Brading 2004: 36).

la degeneración que se le achaca, y la va a vestir con las suficientes virtudes como para que pueda convertirse en mito fundacional de los novohispanos de su época (Marchetti 1986). Su *Historia antigua de Megico* [*sic*], que aparece en 1780, constituye la respuesta americana a las tesis europeas que afirman la inmadurez y degeneración del continente americano y de sus pobladores. El autor responde con su obra a los ilustrados Buffon y De Pauw, entre otros. Este trabajo es una reconstrucción histórica y antropológica de la Nueva España, que hace especial hincapié en los indígenas. La respuesta a las tesis degeneracionistas europeas por parte de los americanos constituye el nacimiento del patriotismo criollo. Esta corriente ideológica, representada en lo referido a la cuestión de los indios por Clavijero, por el dominico Fray Servando María Teresa de Mier y por Carlos M.ª de Bustamante (Brading 2004: 23), entre otros, será la primera que ensalce la figura del indígena[5].

La historiografía nacionalista posterior tiende a afirmar que el patriotismo criollo constituye un precedente de la ideología que imperará durante el primer siglo de vida independiente de México y que será la base de la construcción de la nación. En efecto, podría afirmarse que la segunda nace de la evolución del primero, pero habría que puntualizar que las modificaciones de una a otra ideología son manifiestas, porque la élite que formará la nación mexicana en el siglo XIX no se identifica plenamente con los criollos del XVIII, y porque la ideología liberal, característica de los grupos dominantes avanzado el siglo XIX, no es un rasgo diferenciador de los criollos, no sólo de los del XVIII, tampoco de los de los momentos previos a la Independencia. Efectivamente, hay liberales y republicanos entre ellos, pero también conservadores y monárquicos (Ortega y Medina 1994). El supuesto monolitismo ideológico criollo, consistente en que todos ellos fueran liberales, anti-españoles y anti-monárquicos, es una ficción creada con posterioridad, concretamente en el momento de reelaborar la época historiográficamente desde la ideología revolucionaria del México del siglo XX, a la que le interesa mostrar dos interpretaciones de la historia.

5. No obstante, algunos autores posteriores hacen hincapié en los fines instrumentales de esta apología, afirmando que el criollo exalta el pasado indio con el fin de defender la igualdad o superioridad de América, en ningún caso del indio (Bonfil 1992d: 38 y 39).

Por una parte, la Independencia como un hecho inevitable y unánimemente aceptado por todos los novohispanos del final de la Colonia. Y, por otra, la identificación de los criollos del XVIII, mexicanos porque habían nacido en el actual territorio nacional, pero hijos de españoles, con los liberales del siglo XIX[6].

Efectivamente, existen formas tempranas de identidad particulares de cada nación americana anteriores a la Independencia, como el patriotismo criollo. Sin embargo, algunos autores, como Mónica Quijada, afirman que estas formas de identidad no significan que la nación existiera en el imaginario colectivo antes de la Independencia, o que ésta fuera el "destino inevitable". No obstante, Quijada opina que las mencionadas formas de identidad temprana desempeñan un importante papel como "sustrato de identificación colectiva", cuya presencia en las élites criollas determina en parte el imaginario nacional posindependentista. La autora pone como ejemplo de ello la apropiación de símbolos de la identidad indígena por parte de las élites criollas novohispanas (Quijada 1994a: 32). El patriotismo criollo, a pesar de su innegable importancia, no es ingrediente suficiente para la creación del nacionalismo posterior, ni su ascendiente directo, como se ha tendido a afirmar tradicionalmente. El proceso es más complejo y el nacionalismo propiamente dicho será más tardío. Las formas previas de identidad y "las distintas proyecciones de la idea patria" no son elementos suficientes para construir un "imaginario nacional" sin la intervención de la nación que la Independencia trae consigo (Quijada 1994a: 33).

Afirma Ortega y Medina que el patriotismo criollo va acompañado desde su origen por el neoaztequismo, corriente que toma como premisas la animadversión hacia los conquistadores españoles y la exaltación del pasado prehispánico. Este binomio será característico, en adelante, del nacionalismo mexicano (Ortega y Medina 1994). Sin embargo, resulta dudoso que estuviera generalizado en un momento tan temprano. Por su parte, Héctor Aguilar Camín subraya

6. En este sentido, Alfredo Ávila cita a José Carlos Chiaramonte, que afirma que el patriotismo criollo alude más a un "espíritu americano" que a un "sentimiento nacional". De este modo, las identidades coloniales diferirían sensiblemente de las poscoloniales, aunque la historiografía nacionalista no coincida con esta visión: "Para los historiadores del siglo XIX y para sus herederos del XX, México siempre había sido México y había que imaginarlo así" (Ávila 2008: 273).

del patriotismo criollo que constituye un ideario sumamente simbólico cuyo fin es la creación de una idea de nación mexicana diferente a la colonial española[7]. El autor, en concordancia con David Brading, enuncia cuatro rasgos distintivos de este ideario: el fervor por el pasado prehispánico, concretamente azteca; la animadversión hacia la conquista y colonización; el rencor contra los españoles y la devoción por la Virgen de Guadalupe[8]. En el patriotismo criollo desempeña un papel decisivo el indio debido a que la corriente rescata el pasado precolombino y lo libera, en palabras de Aguilar Camín, de la barbarie y el diabolismo. Los rasgos mencionados tendrán gran influencia en las reivindicaciones nacionalistas mexicanas posteriores (Aguilar Camín 1994: 1 y 2).

Los criollos, que se sienten denostados por los ilustrados europeos, encuentran en la corriente de pensamiento neoaztequista el argumento de revalorización de lo autóctono. Este grupo poblacional se encuentra inmerso en una crisis de identidad, al no identificarse con lo europeo, que le ha rechazado explícitamente, y busca sus raíces en lo único más auténticamente americano que ellos, lo indio. Los indígenas son de este modo reclamados por los criollos. Ambos tienen en común ser originarios de tierras americanas, y este rasgo es precisamente lo que los separa de los peninsulares. Con ello, al mismo tiempo, se resta legitimidad sobre América a los peninsulares, que quedan fuera de lo americano y, por tanto, no tienen poder moral sobre ello (Villoro 2005 [1950]). Sin embargo, los criollos no se identifican tanto con el indio contemporáneo como con los indígenas prehispánicos y con su rica herencia cultural (Basave 1990).

Ahora bien, los indios, para pasar a convertirse en símbolo de los criollos, necesitan ser convenientemente modificados. Una interpretación de la obra de Clavijero, enunciada por Giovanni Marchetti, es que el jesuita recoge las teorías del siglo XVI que afirman la bondad natural de los indios y el convencimiento lascasiano de que es posible la conversión no violenta de los indígenas al cristianismo[9]. Clavije-

7. Antonio Annino llama la atención sobre la necesidad de los criollos de un ideario que sustituyera la falta de reconocimiento de derechos por parte de España (Annino 2008).

8. Sobre el guadalupanismo y su historia, véase Brading 2002.

9. Véase Las Casas 1997 [1452].

ro, dado que su público, a quien su obra se dirige como refutación, es europeo, trata de hacer adaptables los indios a la mentalidad europea del siglo XVIII, que, a la vez, es la suya propia. Para lograrlo, basa su análisis de la que denomina "cultura mexica" en su propia concepción humanístico-cristiana del mundo, la recicla, evitando tocar aspectos que no coinciden con dicha concepción, adaptando otros, condenando abiertamente algunos otros y finalmente "purificada", la expone a los ojos de los europeos, con el objetivo de lograr la adhesión de muchos de ellos y rebatir los argumentos de los que considera como enemigos (Marchetti 1986: 79 y 80). Clavijero, pues, modifica la figura del indio hasta convertirla en aceptable para la mentalidad criolla y europea de finales del siglo XVIII. Y no sólo lo hace el jesuita, todos sus autores contemporáneos, también y, además, es una constante hasta el día de hoy: el indio va siendo modelado hasta adaptarse a la mentalidad imperante. La propia unificación que Clavijero realiza de los indios bajo la denominación de "cultura mexica" es un ejemplo de esta adaptación. El término "mexica" resulta sumamente operativo, puesto que simplifica a estas poblaciones, haciéndolas portadoras de características comunes, lo que facilita el discurso del jesuita, a la vez que contribuye a convertir a estos grupos en origen de los mexicanos contemporáneos al pensador.

Los ilustrados europeos del siglo XVIII califican a los indígenas como apáticos y desinteresados. Sin embargo, Clavijero afirma que éstos no son rasgos distintivos de su carácter, sino la respuesta indígena a las condiciones de explotación sufridas durante la Colonia. No obstante, y en contra de lo que pudiera parecer a primera vista, la *Historia antigua de Megico* de Clavijero no es la crítica absoluta a la conquista y colonización de México que cierta historiografía posterior ha querido ver en ella. El jesuita juzga favorablemente las órdenes y acciones de la Corona española y de la Iglesia en América, calificándolas como de "cristiana caridad" y "paterna solicitud". El problema surge con los individuos que no siguen los mandatos (ibíd.). Además, la conquista y la colonización entran dentro de lo que para él es el orden divino, puesto que suponen la expansión de la evangelización de la que el jesuita es obviamente partidario (ibíd., 129 y 130). Por su parte, José Servando de Santa Teresa de Mier, dominico novohispano posterior en el tiempo a Clavijero, ya que escribe su obra en los últimos años de dominación española y primeros de vida independiente, se refiere al mismo

tema en su *Historia de la revolución de la Nueva España* (Mier 1990 [1813]), rememorando los sufrimientos padecidos por los indios durante la Colonia (Mier 1978: 100) y rindiendo homenaje al "apóstol de América" y "padre de todos los indios", fray Bartolomé de las Casas[10].

La intención inicial de Clavijero fue elaborar una enciclopedia de la antigüedad mexicana con el fin de preservar para la posteridad los conocimientos sobre las civilizaciones nativas. Sin embargo, la *Historia antigua de Megico* tuvo una finalidad más práctica, refutar las tesis de los autores ilustrados europeos sobre América e informar al Viejo Mundo sobre el Nuevo (Ronan 1965). Parte de los filósofos ilustrados expresan su opinión acerca de América debido a que la imagen del Nuevo Mundo tiene gran importancia en la Ilustración. Las tesis de De Pauw son fundamentalmente la afirmación del papel determinante del clima en la diversificación de la especie, la relación entre modificaciones físicas y morales, la dialéctica entre degeneración y perfeccionamiento y la negación de la perfectibilidad de los "salvajes americanos" (Marchetti 1986). De Pauw lleva al extremo la tesis ambientalista originaria de Buffon (Aguirre Beltrán 1976i).

Cornelius de Pauw da comienzo a una tradición que pervivirá en Nueva España y México durante largo tiempo: la enunciación de defectos y virtudes de los indígenas, en el caso de este autor únicamente de los primeros, y la descripción de estas poblaciones a través de ellos. En palabras del filósofo, los indios "han sabido construir poco y tienen limitados tesoros", son habitantes de un "continente desgraciado", "vegetan", son "pobres salvajes" y "carecen de toda virtud". Estos defectos dejan ver a un indio apático, sin voluntad ni capacidad para nada, determinado por el medio que le rodea. Por su parte, los conquistadores, aunque en principio sean calificados de "indolentes", son todo lo contrario: "ávidos", con "necesidades falsas", en espera de "ilusorias riquezas", "fanáticos", "devastadores" y "despilfarradores", algunos son "misioneros exaltados en caza de milagros" y otros "crueles e insensatos dominadores carentes de toda virtud". Todo parece indicar que para De Pauw indios y españoles constituyen extremos opuestos: la falta de carácter y de voluntad de los primeros con-

10. Mier habla de la *Apología de los indios* de Las Casas y dice que allí el religioso se refiere al alto grado de civilización que éstos tenían (Mier 2003 [1812]: 102).

trasta con los excesos de los segundos; aunque ambos coinciden, eso sí, en la carencia de virtudes[11].

En cuanto a Buffon, su teoría conforma la base de las ideas que se enuncian y profundizan en la de De Pauw[12]. El primero es menos radical que el segundo. Aunque ambos comparten la idea de la degeneración india, el primero no la considera irreversible mientras que el segundo sí. Buffon afirma que en América se produce una "paradójica evolución al revés", que los americanos son "débiles e inmaduros", que existe un "desfase histórico" entre Europa y América, y que la causa última de todo ello es el clima. De Pauw está de acuerdo en achacar al clima la responsabilidad de la degeneración india, aunque es algo más extremista también en este aspecto. Afirma este autor que América es "una fábrica inhabitable de pestilencias y degeneraciones", "un continente decrépito, infecto y morboso", y que todo ello está relacionado con "la humedad de un diluvio" (Marchetti 1986: 50). La tesis ambientalista de Buffon, llevada al extremo por De Pauw, tiene consecuencias en el carácter de los americanos[13]. A las aseveraciones de De Pauw sobre el carácter de

---

11. Giovanni Marchetti expresa con las siguientes palabras la valoración que De Pauw hace respecto a la colonización española: "Según De Pauw, de la conquista de América los europeos han sacado más daños que beneficios. Inútilmente se ha desencadenado la avidez de los hombres, en espera de necesidades falsas y de ilusorias riquezas. Los españoles, indolentes [...] y fanáticos, han devastado lo poco que las poblaciones indígenas habían sabido construir y han despilfarrado los tesoros, ya de por sí limitados, de aquel desgraciado continente. Mejor habría sido dejar que siguieran "vegetando", aquellos pobres "salvajes", que enviarles, so pretexto de educarlos, misioneros exaltados en caza de milagros o colmilludos especuladores al acecho detrás de la cruz, como los jesuitas, o —de todos modos— crueles e insensatos dominadores que no podían convertirlos en virtuosos, por carecer ellos mismos de toda virtud" (Marchetti 1986: 48).

12. "[...] Buffon había imaginado [...] una paradójica evolución al revés; a los americanos, sin embargo, los había juzgado débiles por ser inmaduros: o sea, había entendido que simplemente existe un desfase histórico en el desarrollo de los procesos sociales y culturales entre el viejo y el nuevo mundo. Con todo esto, había relacionado dicho desfase con la influencia del clima: y precisamente esta última De Pauw volvía ahora más funesta y catastrófica, haciendo de América una fábrica inhabitable de pestilencias y degeneraciones; un continente decrépito, infecto y morboso, por quién sabe cuántos siglos más" (Marchetti 1986: 50).

13. De Pauw enuncia abundantes defectos que se suman a los ya mencionados: "Habla del 'genio embrutecido de los americanos' y engloba en la designación a salvajes, mestizos y criollos; les asigna una cualidad mental envilecida y afirma: 'los más hábiles americanos eran inferiores en industria y sagacidad a las naciones más rudas del Antiguo Continente'. La debilidad congénita, la cobardía, la estupidez con todo el peso

los americanos ("salvajes", mestizos y criollos): su "genio embrutecido" y su "cualidad mental envilecida"; su escasa habilidad, "inferior en los más hábiles a los más rudos europeos"; su "debilidad congénita", "cobardía" y "estupidez"; su "dispersión" y "número increíble de idiomas", que son considerados como defecto; y su endogamia, que los deteriora y degenera; añade el mismo autor juicios sobre los rasgos físicos, no sólo de los hombres, también de los animales, igualándolos en cierto modo. Francisco-Xavier Clavijero describe ambas críticas, la referida al carácter y la que respecta a los rasgos físicos, antes de refutarlas. La última atañe al pequeño tamaño, la escasez de pelo, el color y los rasgos, la debilidad y la tendencia a enfermar. Todo ello debido, como era de esperar, al insano clima americano:

> Mr. de Paw, que critica la estatura, la forma, y las supuestas irregularidades de los animales Americanos, no se ha mostrado mas indulgente para con los hombres de aquel pais. Si los animales le parecieron una sesta parte mas pequeños que los de Europa, los hombres son tambien, en su opinion, mas pequeños que los Castellanos. Si en los animales notó la falta de cola, en los hombres censuró la falta de pelo. Si en los animales halló notables diformidades, en los hombres vitupera el color, y las facciones. Si creyo que los animales eran menos fuertes que los del continente antiguo, tambien afirma de los hombres que son debilisimos, y que estan espuestos a mil dolencias, ocasionadas por la corrupcion de aquel aire, y por las exalaciones pestilentes de aquel terreno" (Clavijero 1976: 314).

En lo que se refiere a la primera, la crítica al carácter, afirma Clavijero que De Pauw manifiesta que los americanos poseen "débil memoria", "genio obtuso" (son incapaces de pensar ni de poner en orden sus ideas), "voluntad fría" (no sienten el amor), "ánimo apocado" y "entendimiento indolente y estúpido":

> Hasta ahora solo hemos examinado lo que dice Mr. de Paw, acerca de las cualidades fisicas de los Americanos. Veamos sus despropositos acerca

---

semántico que la palabra adquiere en boca de filósofos, la dispersión, el número increíble de idiomas son, entre otros, características de los salvajes del Nuevo Mundo. De Pauw es el primero en advertir los efectos deteriorantes de la endogamia, 'inevitable en hordas pequeñas, sin comercio con sus vecinos' y en ella cree encontrar una de las causas de degeneración de los americanos" (Aguirre Beltrán 1976i: 15).

> de la parte espiritual de aquellos pueblos. En ellos ha encontrado una memoria tan debil que no se acuerdan hoi de lo que hicieron ayer; un genio tan obtuso, que no son capaces de pensar, ni de poner en orden sus ideas; una voluntad tan fria, que no sienten los estimulos del amor; un animo apocado, y un entendimiento indolente, y estupido (Clavijero 1976: 326 y 327).

Podrá observarse que muchos de estos defectos enumerados en el siglo XVIII por De Pauw pervivirán mucho más allá de este siglo, puesto que entrarán a formar parte del estereotipo del indio vigente durante el XIX y gran parte del XX. Ciertas opiniones sobre los americanos, como la inferioridad respecto a los europeos, la cobardía, la indolencia, el escaso entendimiento, la poca memoria, el "ánimo apocado" o la falta de voluntad, se instalarán en el pensamiento colectivo por largo tiempo. También lo hará, aunque en menor medida y por menos tiempo, o tal vez de forma más encubierta, la animadversión respecto a lo físico que De Pauw muestra: al color, las facciones..., así como la creencia en una acentuada debilidad y propensión a las enfermedades. Para terminar esta revisión a lo expresado sobre el continente americano por algunos ilustrados europeos, Robertson se encarga de analizar críticamente los relatos de los primeros españoles que llegaron a América. Afirma el autor escocés que los conquistadores exageraron en las descripciones de lo que hallaron (Aguirre Beltrán 1976i: 17).

Clavijero responde a los ilustrados europeos y, en nombre de la verdad, pues afirma que reflejarla es el fin que persigue con sus escritos, emprende la tarea de describir a los indios. De este modo se da inicio a una constante en el discurso sobre los indígenas que permanecerá a lo largo de toda la historia del México independiente hasta el día de hoy: la afirmación de que lo que en cada corriente intelectual o en cada momento histórico se está diciendo sobre los indios es verídico, es la única verdad, mientras que lo que se aseveraba con anterioridad o por parte de otras corrientes es erróneo; y, además, existe el convencimiento por parte de los intelectuales de cada período de que tienen la obligación de expresar esa verdad y mostrarla. De esta manera, Clavijero, al manifestar que es la exposición de los hechos reales la que le anima a escribir sobre estas poblaciones, entabla a través de sus escritos una particular batalla contra los filósofos en la que rebate sus teorías. El autor subraya la necesidad de sacar a la luz la verdad frente a las falsedades enunciadas por los ilustrados europeos, a los que denomina

"turba de autores modernos", que hablan de este modo por desconocimiento de lo que describen (Marchetti 1986: 58):

> Las disertaciones que ofrezco al público son necesarias, no solamente utiles, para ilustrar la Historia Antigua de Megico, y para confirmar la verdad de muchas especies contenidas en ella. La primera tiene por obgeto suplir la falta de noticias sobre la primera poblacion del Nuevo Mundo [...] Todas las otras podran servir a disipar en los lectores incautos los errores a qué los habran inducido los escritores modernos, que desprovistos de conocimientos solidos, se han puesto a escribir sobre la tierra, los animales, y los hombres de America (Clavijero 1985 [1780], II: 193).

Continúa Clavijero: "¡Cuantos, al leer, por egemplo, las investigaciones de Mr. Paw no se llenarán la cabeza de ideas disparatadas, y contrarias a lo que yo digo en mi Historia!" (ibíd., 193). Y no sólo de De Pauw, también de otros autores como Buffon: "[...] aunque la obra de Mr. de Paw sera el principal valuarte a que dirigire mis tiros, tendre que habermelas con otros autores, y entre ellos con el Conde de Bufón (ibíd., 195). Así, Clavijero pretende enunciar la verdad sobre América, de la que, según dice, hay pocas noticias y se han escrito abundantes falsedades. Imparcialidad, verdad, sinceridad, seriedad, claridad y conocimiento de primera mano de la información que describe son características, según el autor, de sus escritos, en contraposición a los de los europeos:

> Lo que voi a decir se funda en un estudio serio y prolijo de la historia de aquellas naciones, en un trato intimo de muchos años con ellas, y en las mas atentas observaciones acerca de su actual condicion, hechas por mi, y por otras personas imparciales. No hai motivo alguno que pueda inclinarme en favor o en contra de aquellas gentes. Ni las relaciones de compatriota me induciran a lisongearlos, ni el amor a la nacion a que pertenesco, ni el celo por el honor de sus individuos son capaces de empeñarme en denigrarlos: asi que dire clara y sinceramente lo bueno y lo malo que en ellos he conocido (Clavijero 1985 [1780], I: 72).

Una de las principales críticas que Clavijero hace a De Pauw es, podría decirse, personal, ya que no atañe al contenido de sus obras sino al propio autor y a sus circunstancias vitales. El jesuita afirma que el ilustrado realiza todas sus observaciones sobre el Nuevo Mundo sin conocer la realidad de lo que habla, pues nunca ha viajado a América:

"[...] Mr. de Paw que se puso a filosofar en Berlin sobre los Americanos, sin conocerlos [...]" (Clavijero 1985 [1780], II: 318). Y añade: "Mr. de Paw, que desde Berlin ha visto en America tantas cosas ignoradas por los mismos Americanos, habra encontrado quizas en algun autor frances el modo de saber que no puedo ni quiero averiguar" (ibíd., 322). Clavijero enfrenta a este hecho su propio conocimiento, aprendido, además de mediante el estudio, en la convivencia con los indios. Con este argumento de autoridad, consistente en esgrimir el conocimiento de la realidad americana y de los indios a través de la experiencia vivencial y de la convivencia con estas poblaciones, con el que Clavijero responde a De Pauw, se da inicio a una nueva constante en el tratamiento de la Nueva España, y posteriormente de México, hacia sus indios: la pretensión de potestad exclusiva sobre ellos. La idea que se transmite es que los indígenas, por el hecho de habitar dentro de las líneas imaginarias que conforman las fronteras de Nueva España o de México, son potestad suya y, por supuesto, los problemas de estas poblaciones son asunto exclusivo de su gobierno, por lo que sólo a ellos les corresponde poner las soluciones. Desde la Colonia y a lo largo de la historia del México independiente la injerencia de no mexicanos en lo referente a la cuestión indígena será mal asumida.

Abordando ya las críticas al contenido de lo escrito por los filósofos ilustrados europeos sobre América, la principal intención de Clavijero es rebatir la idea de que el continente americano provoca degeneración en todos los seres vivos[14]. Dentro de esta idea de degeneración de todo lo americano, incluso de lo que simplemente es transportado a América, numerosos defectos de las poblaciones originariamente americanas se derivan de la decadencia que su medio ambiente determina:

> Los hombres apenas se diferenciaban de las bestias si no en la figura, y aun en esta se echaban de ver muchas trazas de degeneracion; el color aceitunado, la cabeza dura, y con pocos, y gruesos cabellos, y todo el cuerpo

14. "El obgeto de la obra de Mr. de Paw es persuadir al mundo que en America la naturaleza ha degenerado enteramente en los elementos, en las plantas, en los animales, y en los hombres [...] Todos los propios de aquellos paises eran mas pequeños, mas diformes, mas debiles, mas cobardes, mas estupidos, que los del mundo antiguo, y los que se han transportado alli de otras partes, inmediatamente han degenerado, como ha sucedido con los vegetales transplantados de Europa" (Clavijero 1985 [1780], II: 194 y 195).

> privado enteramente de pelo. Son tan faltos de memoria, que no se acuerdan hoi, de lo que hicieron ayer. No reflexionan, ni coordinan sus ideas, ni son capaces de mejorarlas, ni de pensar, por que los humores de sus cerebros son gruesos, y viscosos. Su voluntad es insensible a los estimulos del amor, y a los de las demas pasiones. Su pereza los tiene sumergidos en la imbecilidad de la vida salvage. Su cobardia se hizo ver claramente en la epoca de la conquista. Sus vicios morales corresponden a sus defectos fisicos (ibíd., 194 y 195).

Las afirmaciones de De Pauw son rebatidas por Clavijero con su propia descripción de los indios. Frente a las ideas de "naturaleza degenerada" de América, sus plantas, animales y hombres más "pequeños", "deformes", "débiles", "cobardes" y "estúpidos" que los de Europa; los hombres similares a las bestias, con su figura que muestra signos de degeneración: "color aceitunado", "cabeza dura", "pocos y gruesos cabellos", "sin pelo en el cuerpo" y "faltos de memoria", "irreflexivos", "incapaces de coordinar sus ideas y de pensar" (porque "los humores de sus cerebros son gruesos y viscosos"); con "la voluntad insensible a los estímulos del amor y de las demás pasiones"; "perezosos", "sumergidos en la imbecilidad de la vida salvaje"; "cobardes"; y con "vicios morales correspondientes a sus defectos físicos"; Clavijero defiende América y a los americanos. Asevera el jesuita que las deformidades en los individuos de estas poblaciones son muy infrecuentes: "No se hallará quizas una nacion en la tierra en que sean mas raros que en la Megicana los individuos diformes" (Clavijero 1985 [1780], I: 73); que a pesar de que "su color es desagradable", "su frente estrecha", "su barba escasa" y "sus cabellos gruesos", "sus miembros son muy proporcionados" y por ello "están en un justo medio entre la fealdad y la hermosura", "su aspecto no agrada ni ofende", e incluso algunas mexicanas "son blancas y bastante lindas":

> Lo desagradable de su color, la estrechez de su frente, la escasez de su barba, y lo grueso de sus cabellos estan equilibrados de tal modo con la regularidad y la proporcion de sus miembros, que estan en un justo medio entre la fealdad y la hermosura. Su aspecto no agrada ni ofende: pero entre las jovenes Megicanas se hallan algunas blancas, y bastante lindas [...] (ibíd., 73).

Siguiendo con la justificación de las poblaciones indias a través de la comparación y búsqueda de semejanzas con las europeas y criollas,

Clavijero alega en defensa de los americanos que, a pesar de que su color es efectivamente diferente al de los europeos, es más parecido a éste que el de los africanos y algunos asiáticos: "Del color de aquellos pueblos no se puede sacar ninguna obgecion contra el Nuevo Mundo, pues aquel color es menos distante del blanco de los Europeos, que el negro de los Africanos, y de una gran parte de los Asiaticos" (Clavijero 1985 [1780], II: 316). Y, en lo que se refiere a "lo moral", "sus almas son iguales a las de los europeos", con "las mismas facultades". Además, el jesuita critica a los colonizadores por haber dudado de ello al principio de la Colonia: "Sus almas son radicalmente y en todo semejantes a las de los otros hijos de Adan, y dotadas de las mismas facultades; y nunca los europeos emplearon mas desacertadamente su razon, que cuando dudaron de la racionalidad de los americanos" (Clavijero 1985 [1780], I: 73). Por otra parte, enuncia Clavijero dos ideas que sentarán importantes precedentes en el discurso futuro sobre los indios, convirtiéndose en constantes que se repetirán hasta mucho tiempo después. Por una parte, que los "malos elementos" del carácter de los mexicanos puede corregirse con la educación; y, por otra, que los indios actuales son distintos a los prehispánicos. La primera idea, aunque se pretenderá original, novedosa y distintiva del nuevo modo discursivo al término de la Revolución, se enunciará en abundantes ocasiones a lo largo del siglo XIX e incluso, como aquí se muestra, en el XVIII:

> [...] en el caracter de los Megicanos, como en el de cualquier otra nacion, hai elementos buenos y malos; mas estos podrian facilmente corregirse con la educacion, como lo ha hecho ver la esperiencia. Dificil es hallar una juventud mas docil a la instruccion que la de aquellos paises; ni se ha visto mayor sumision que la de sus antepasados a la luz del Evangelio (ibíd., 76).

Afirma Clavijero que en el carácter de los mexicanos hay "elementos buenos y malos". Sin embargo, los "malos" pueden ser subsanados con la educación, que resulta especialmente sencilla de llevar a cabo entre ellos, por la "docilidad" y la "sumisión", que el jesuita destaca como rasgos distintivos del carácter de los indios, y que los distingue, como demuestra la exitosa evangelización. Resulta interesante apuntar que "docilidad" y "sumisión" son características que se señalarán a lo largo de los siglos XIX y XX, aunque frecuentemente se afirmará que no son más que aparentes, superficiales, actitudes más que rasgos de carácter, pues tras ellas se esconde una tozudez que hace al indio volver a su modo tra-

dicional de ser. Es como si el indígena, por agradar o por evadirse de obligaciones o problemas, fingiera aceptar lo que le imponen para, en cuanto deja de ser observado, retornar a su modo de ser anterior. En otras palabras, se considera al indígena como altamente "modelable", pero tiene la misma facilidad para ser modelado, para adaptarse a lo nuevo, como para abandonarlo y tomar su forma previa. No obstante, Clavijero, que de manera casi exclusiva señala virtudes, no habla sobre esta "versatilidad". Este rasgo se destacará en el futuro.

En cuanto a la segunda idea, la gran diferencia que guardan las poblaciones prehispánicas con las indígenas actuales, también permanecerá en el ideario sobre los indios hasta prácticamente la actualidad. La diferencia que manifiesta Clavijero que existe entre indios actuales y precolombinos, al igual que la que enuncian muchos otros autores, puede calificarse como inferioridad de los primeros respecto a los segundos. La "docilidad" y "sumisión" antes señaladas no son precisamente rasgos distintivos de los indios prehispánicos, sino todo lo contrario: "en el ánimo de aquellos había más fuego", "hacían más impresión las ideas de honor", eran "más intrépidos", "más ágiles", "más industriosos" y "más activos"; aunque también "más supersticiosos" y "excesivamente crueles". Resulta destacable que los defectos de los indios precolombinos se limiten, para Clavijero, al campo de las religiones prehispánicas, que obviamente considera que ha sido beneficioso sustituirlas por la católica. Dejando a un lado la religión, el jesuita considera a los antiguos indígenas claramente superiores a los contemporáneos a él:

> [...] no puede negarse que los Megicanos modernos se diferencian bajo muchos aspectos de los antiguos [...] En los animos de los antiguos Indios habia mas fuego, y hacian mas impresion las ideas de honor. Eran mas intrepidos, mas agiles, mas industriosos, y mas activos que los modernos: pero mucho mas supersticiosos, y excesivamente crueles (ibíd., 76).

A pesar de que en la comparación los indios del siglo XVIII salen claramente desfavorecidos frente a los precolombinos, no por ello el jesuita deja de alegar a favor de los contemporáneos a él: no son tan "inútiles", "débiles" y "perezosos" como se pretende desde Europa, puesto que dedicados a la agricultura, la minería, las obras públicas, etc., sacan adelante con su mano de obra la economía de la Colonia (Marchetti 1986: 127 y 128). Por otra parte, es conveniente destacar algo más de lo expresado por Clavijero. Se trata de su intento por igua-

lar a los indios mexicanos con otras "naciones", que se hace patente cuando el autor señala que en el carácter de los "mexicanos" "hay elementos buenos y malos", "como en cualquier otra nación"; y que los "mexicanos" actuales son distintos a los antepasados, como "los griegos actuales no se parecen a los que florecían en tiempo de Platón y de Pericles" (Clavijero 1985 [1780], I: 76). Podría afirmarse que Clavijero está dirigiéndose aquí a sus lectores occidentales, especialmente a los europeos. El jesuita está igualando a los indios con cualquier "nación" en general y con la griega en particular; está equiparando al Nuevo Mundo con el Viejo.

Aunque Francisco-Xavier Clavijero se centra en describir en su obra a las poblaciones indígenas, también menciona a los otros grupos que conforman la población novohispana de su tiempo. Se da inicio de este modo a una costumbre que aunque pervivirá durante un tiempo no se mantendrá demasiado: la descripción, junto con los indígenas, del resto de la población mexicana. Así lo harán muchos autores decimonónicos. Sin embargo, a partir del xx dejará de hacerse. Los indios son, según el jesuita, los "americanos", los "verdaderos americanos". Aparte de ellos, distingue en América otros "tipos de hombres": castas, criollos y europeos, africanos y asiáticos. Todos ellos están degenerados, según la opinión de los filósofos europeos, por la influencia nefasta del clima americano (Clavijero 1985 [1780] II: 313 y 314). Clavijero se define a sí mismo como criollo, sin mezcla indígena. No defiende, por tanto, a los indios por sus propios intereses de clase, sino por su vulnerabilidad. Toma como misión la defensa de los "americanos" por ser, según dice, los más "injuriados" y los más "indefensos":

> Pero dejando aparte los despropositos de aquel filosofo, y de sus partidarios contra las otras clases de hombres, hablaré solo de lo que escribe contra los propiamente Americanos, que son los mas injuriados, y los mas indefensos. Si a esta tarea me indugese alguna pasion o interes, me hubiera encargado mas bien de la causa de los Criollos, que ademas de ser la mas facil, es la que mas de cerca me toca. He nacido de padres Españoles, y no he tenido la menor afinidad, ni consanguinidad con Indios, ni espero el menor galardon de su miseria. Asi que solo el amor a la verdad, y el zelo a favor de la especie humana, me hacen abandonar la causa propia, y la agena, con menos peligro de errar (ibíd., 314).

Estos adjetivos con que el jesuita califica a los indígenas van a perdurar en el futuro. Todos los modos discursivos sobre el indio que se sucederán en los siglos posteriores considerarán a estas poblaciones como indefensas y necesitadas de ayuda, y todas las élites que enuncian el discurso público se erigirán en sus salvadoras, siguiendo una tradición a la que en este momento da inicio Clavijero, aunque su origen puede rastrearse hasta fray Bartolomé de las Casas (Las Casas 1997 [1542]). No obstante, es necesario señalar que, a pesar del "celo a favor de la especie humana" que Clavijero afirma que posee, que le lleva a dedicar su obra fundamentalmente a la defensa de las poblaciones indígenas, no escapa, como es obvio, a la mentalidad de su época, como tampoco escaparán a la de la suya los pensadores que se han dedicado al tema indio desde entonces hasta la actualidad. Ello hace que el jesuita base su defensa en hacer adaptables a la mentalidad occidental de su tiempo a estas poblaciones, recurriendo para ello en ocasiones a argumentaciones que hoy se calificarían como racistas. Podría afirmarse que estos presupuestos basados en lo racial van a dar inicio a una constante de pensamiento que se mantendrá presente en las corrientes de pensamiento sobre los indígenas del México independiente. Con ello no pretende afirmarse que los pensadores mexicanos sean racistas de manera explícita o intencionada, sino que los argumentos que utilizan para defender a los indígenas con frecuencia tienden a fundamentarse, como sucede en el caso de Clavijero, sobre las similitudes de los indios con el resto de la población o sobre la susceptibilidad de los primeros de llegar a convertirse en los segundos. En otras palabras, en estos momentos y en el futuro se ensalzará al indio de modo recurrente por su parecido con los criollos o con los mestizos, por lo que tiene en común con ellos o por su capacidad de pasar a formar parte de los últimos. A pesar de todo lo dicho, Clavijero llega incluso a enunciar una muy temprana apología del mestizaje[15].

El pensamiento de Francisco-Xavier Clavijero en lo que se refiere al tema indio puede resumirse en cinco postulados, según Gonzalo

15. En las siguientes palabras de Clavijero, citadas por Marchetti, puede observarse esta temprana defensa del mestizaje: "No hay duda de que hubiera sido más acertada la política de los españoles si en vez de llevar mujeres de Europa y esclavos de África, se hubieran enlazado con las mismas casas americanas hasta hacer de todas una sola e individua nación" (Marchetti 1986: 132).

Aguirre Beltrán[16]. El primero de ellos consiste en la afirmación de la unidad del género humano, sin más diferencia que la que procede de la educación, mencionándose ya la educación como la diferencia básica entre indígenas y no indígenas (Aguirre Beltrán 1976i: 39-42). La deficiente educación de los indios, que ya Clavijero fija como causa de la "inferioridad americana", es una argumentación típicamente ilustrada, que conjuga perfectamente con la fe de la Ilustración en la razón y en su difusión mediante la educación. Esta idea supone un postulado novedoso y que calará profundamente por largo tiempo, puesto que va a mantenerse, tanto en el siglo XIX con José María Luis Mora, los positivistas y Andrés Molina Enríquez, como en el XX, con los ideólogos del nacionalismo revolucionario. La idea de que la educación constituye la solución a la situación de los indios va a permanecer hasta muy avanzado el siglo XX.

El segundo postulado, derivado del primero, se basa en la concepción racional del hombre y del universo por parte del jesuita, unida a la negación de cualquier intervención del demonio en la historia de las poblaciones que han ocupado el territorio que hoy se denomina México (ibíd., 42). Este postulado viene a congraciar la figura del indio con la mentalidad religiosa del propio Clavijero y de toda la sociedad que le rodea. Es condición imprescindible para que el indio sea asumible que no tenga ni haya tenido nunca trato con el demonio. En lo tocante a la época colonial, la afirmación que se desprende del postulado es relativamente fácil de aceptar, aunque no deja de constituir una defensa, a pesar de que se haga de manera tangencial, de la obra colonizadora; sin embargo, el argumento del religioso es más controvertido si se aplica al período prehispánico, puesto que muchas de las prácticas que los españoles observaron al llegar a América podían relacionarse con la intervención del demonio.

El tercer postulado establece la apropiación criolla de la naturaleza americana y del pasado prehispánico (ibíd., 43). Este postulado es fun-

16. No obstante, hay que tomar estos postulados de Gonzalo Aguirre Beltrán con las debidas precauciones, puesto que se trata de un teórico del indigenismo clásico en el que se aprecia una tendencia manifiesta a acomodar los planteamientos de Clavijero a la historiografía nacionalista revolucionaria posterior, resulta pertinente plasmar aquí estos postulados, ya que resumen el pensamiento de Clavijero sobre la cuestión indígena de modo exhaustivo, sintético y operativo.

damental para comprender cómo los intelectuales posteriores heredan las ideas de Clavijero. El indio ha sido convertido en asumible para los occidentales del siglo XVIII a través de los anteriores postulados, pero la defensa de la figura del indígena que lleva a ello tiene un objetivo, que es hacer que los criollos consideren estas culturas parte de su pasado. Sin este postulado, el resto no tendría sentido, es el que convierte en perfecta el resto de la argumentación. El cuarto postulado, que hace apología de la mezcla de elementos naturales, religiosos..., europeos y americanos (ibíd., 44 y 45), constituye un paso más allá respecto al anterior. Si en aquél se consideraba lo indígena como parte de la herencia criolla, en éste se aboga por la mezcla de ambos elementos, por el mestizaje. Este concepto, del que Clavijero es pionero, se propondrá hasta mucho después. El quinto postulado es más controvertido que los anteriores. Consiste en la simpatía que Clavijero supuestamente siente por la causa independentista mexicana (ibíd. 45 y 46). Esta afirmación se basa en la utilización de términos como "mexicanos", "patria", "nación", y ha generado debate posterior porque es, cuanto menos, dudoso.

Haya llegado, como pretende la historiografía revolucionaria, o no, su influencia hasta la actualidad[17], lo que resulta evidente es que Francisco-Xavier Clavijero es una figura fundamental del patriotismo criollo, puesto que, aunque probablemente es demasiado temprana como para plantear en modo alguno la Independencia, sienta algunas de las

17. Se ha malinterpretado, según Marchetti, la obra de Clavijero para ponerla al servicio de un nacionalismo posterior: "Aduciendo las notas de reprobación hacia los españoles [...] e interpretando en forma totalmente arbitraria el empleo de los términos 'patria' y 'nación', se ha pretendido atribuir a Clavijero la afirmación, acaso prudentemente encubierta, de la emancipación política de la colonia: más aún, se ha opinado detectar así su pensamiento más auténtico y callado. En beneficio de un 'nacionalismo' bien diferente, se ha impedido así la reflexión sobre la auténtica propuesta política contenida en la *Historia Antigua de México*" (Marchetti 1986: 132). Mientras que para Marchetti la obra de Clavijero es la búsqueda de la identidad criolla, para Aguirre Beltrán supone el germen de la identidad nacional mexicana actual: "Toda la estructura conceptual que Clavijero construye a medida que reivindica para el hombre americano la condición de racionalidad en sus ideas, prácticas y valores está encaminada a configurar los cimientos en que habrá de fincarse la identidad del mexicano actual [...] En esta raíz, [...] habrá de sustentarse la nacionalidad; no por cierto en la cultura europea en que están inmersos y de la que descienden directamente los criollos sino, precisamente, en la raíz india representada por los antiguos mexicanos" (Aguirre Beltrán 1976i: 19).

bases de la mencionada ideología, particularmente en lo que se refiere a la identificación de los criollos con los indios, sobre todo precolombinos, y la apropiación de su simbología.

Al contrario de lo que sucede con la obra de Clavijero, la *Historia de la revolución de la Nueva España* de José Servando de Santa Teresa de Mier sí puede ser considerada, en opinión de numerosos autores, como "un ejemplo de la historia convertida en arma política a favor de una causa determinada": la de la Independencia americana[18]. El padre Mier deja como legado a la Independencia mexicana el indigenismo. En palabras del historiador Edmundo O'Gorman, la Independencia de la Nueva España tiene como característica algo de lo que el resto de países latinoamericanos carece: un marcado indigenismo del que es defensor el padre Mier (O'Gorman 1978: 7).

La población criolla del siglo XVIII y de los primeros años del XIX, que ha aumentado sensiblemente desde el XVI hasta convertirse en un grupo social numeroso. Al formar parte de las élites, y estar por tanto apartados de los trabajos manuales, reservados a los estratos inferiores de la población, muchos de ellos emprenden la carrera eclesiástica. Como consecuencia de ello, a finales del período colonial, la Iglesia

18. Edmundo O'Gorman explica del siguiente modo el argumento a favor de la Independencia del padre Mier: "Sostuvo, inspirado en cierta forma por su ídolo el padre Las Casas, que los pueblos de América tenían con los reyes de España un pacto antiguo explicitado en las Leyes de Indias, mediante el cual ningún pueblo americano era, propiamente hablando, una colonia de España, sino su igual, y que, por eso, estaban en libertad de gobernarse como mejor les pareciere y mejor conviniere a su prosperidad y felicidad. Es decir, que podían gobernarse independientemente si así lo estimaban necesario, y que ése era ahora el caso. A ese pacto llamaba el padre Mier la 'Constitución de América', su Magna Carta" (O'Gorman 1978: XVI y XVII). Como el propio Mier expone en el Libro XIV de su *Historia de la Revolución de Nueva España*: "Tal es la constitución que dieron los reyes a la América, fundada en convenios con los conquistadores y los indígenas, igual en su constitución monárquica a la de España; pero independiente de ella. Uniéronse a Castilla, pero no como Andalucía y Galicia, sino con igual principado soberano, y conservando sus leyes, fueros y pactos; y deben regirse y gobernarse, como si el rey que los tiene juntos fuese sólo rey de cada uno de ellos, según hablan los mejores jurisconsultos. Así se unieron Portugal, Aragón, Italia y Flandes, que en aquel tiempo tuvieron también en España sus consejos supremos como el de Indias; y aunque éste por ser de dominios españoles, y como una emanación (así alegaba), del Consejo de Castilla, a la que estaba incorporada América, pretendió preceder al Consejo de Flandes en 1626, no pudo conseguirlo. Tan cierto es, que la América es independiente por su constitución de España, ni tiene con ella otro vínculo que el rey" (Mier 1978: 96 y 97).

novohispana está prácticamente en sus manos (Aguirre Beltrán 1976i). Teniendo en cuenta lo anterior, no es de extrañar que algunos importantes argumentos de los intelectuales, eclesiásticos, criollos contra la Colonia se circunscriban al ámbito religioso. Concretamente se esgrimen las conexiones de Quetzalcóatl con Santo Tomás y de Tonantzin con la Virgen de Guadalupe, cuya conclusión es que Nueva España no debe el cristianismo a la metrópoli (Basave 1990: 19)[19]. Autores tanto novohispanos como decimonónicos afirman que la evangelización llevada a cabo por los españoles en el Nuevo Mundo fue, bien innecesaria por la presencia del cristianismo en América antes de la llegada de los europeos, bien dañina por su superficialidad y mala calidad.

Una de las más relevantes conexiones la establece el dominico novohispano José Servando de Santa Teresa de Mier con un sermón que pronunció en 1794 en el Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe. Dicho sermón trajo consigo importantes consecuencias para su autor, que determinaron su azarosa vida a partir de ese momento, y, además, provocó un sonado escándalo. El dominico se atrevió a afirmar, ante numerosas autoridades novohispanas, que era necesario "limpiar de falsedades" la tradición de las apariciones guadalupanas. Según Mier, la imagen de la Virgen de Guadalupe no se había pintado en la tilma del indio Juan Diego, sino que su origen era "más antiguo y glorioso". Efectivamente, había una imagen sagrada, pero impresa en la capa de Santo Tomás Apóstol, que habría predicado el Evangelio en América mucho antes de que lo hicieran los españoles. Existían, además, muchas evidencias de ello en los mitos, religión, costumbres y monumentos de los indios prehispánicos (O'Gorman 1978: 5 y 6). Como no podía ser de otro modo, estas apologías de los indios que los eclesiásticos novohispanos del siglo XVIII llevan a cabo se realizan incluyendo a los indígenas en su propia lógica. Y qué mejor manera de defenderlos que convertirlos en practicantes de un cristianismo más antiguo que el que los colonizadores llevaron a América, que hacerles objeto de la predicación del mismo Santo Tomás Apóstol.

En su *Historia de la revolución de la Nueva España*, Mier incluye el discurso en el que expone la predicación de Santo Tomás-Quet-

19. Para profundizar en esta cuestión, consúltese Lafaye 2006. Guy Rozat también trata la relación entre Santo Tomás y Quetzalcóatl establecida por Mier, así como por Bustamante en *Mañanas de la Alameda de México* (Rozat 2001).

zalcóatl en América. Explica el dominico en él que toda la mitología mexicana se explica a la luz del cristianismo (ibíd., XLVI). Con su teoría sobre el cristianismo prehispánico, el autor invalida la principal justificación española para la conquista de América: la Evangelización. En términos de David Brading, la explicación que Mier le da al mito confiere a México un origen y una historia cristianos, a la vez que niega la legitimidad de la Conquista y el derecho de España para gobernar (Brading 2004: 52). El mencionado discurso, pronunciado por el dominico en su juventud, fue el origen de una serie de problemas que jalonarían su vida hasta la vejez. No obstante, parece que el rechazo y repulsión que el sermón originó estribaba, no en la idea de un cristianismo prehispánico, sino en el hecho de que se viera involucrada la Guadalupana, símbolo intocable de la devoción novohispana y posteriormente de la mexicana, con la que fue improcedente especular. En su "Carta de despedida a los mexicanos" (Mier 1978), el padre Mier retoma su idea original, pero sin hacer ninguna alusión a la Virgen de Guadalupe, y de esta manera expresada, su argumentación, no sólo no es objeto de críticas, sino que cuenta con gran aceptación[20].

Una vez lograda la Independencia, da comienzo el intento de implantación del proyecto nacional liberal republicano. No obstante, aunque éste saldrá triunfante a partir de la segunda mitad del siglo XIX, no será el único. Al igual que no hubo monolitismo ideológico en el patriotismo criollo, tampoco lo habrá a lo largo del siglo XIX, pues convivirán diferentes proyectos nacionales, herencia de las posibilidades monárquica y republicana para la construcción de la nación. Parte de los criollos pro-españolistas permanecen en México tras la Independencia y tratan de participar en la edificación de la nueva nación. De hecho, en el momento de la Independencia, coexisten en México dos posibilidades políticas: la republicana y la monárquica[21]. Según

20. "Pregunta retóricamente '¿qué era la religión de los mexicanos, sino un cristianismo trastornado por el tiempo, y la naturaleza equívoca de los jeroglíficos?', y añade: 'yo he hecho un grande estudio de su mitología y en su fondo se reduce a Dios, Jesucristo, su Madre, Santo Tomé, sus siete discípulos llamados los siete Tomés chicomecohuatl y los mártires que murieron en la persecución de Huémac'. A los europeos, pues, ni siquiera se les tenía que agradecer la predicación de las verdades católicas. Los españoles, dice Mier, 'destruían la misma religión que profesaban, y reponían las mismas imágenes que quemaban, porque estaban bajo diferentes símbolos'" (O'Gorman 1978: XXVI).

Ortega y Medina, ambas eran factibles, convivían y correspondían a dos Méxicos distintos, uno tradicionalista que imitaba el modelo español y otro progresista, que seguía el modelo americano republicano (Ortega y Medina 1994: 55). Hasta tal extremo tiene importancia la opción conservadora y monárquica que el Plan de Iguala[22] consuma de hecho la Independencia de México con la subida al trono de Agustín de Iturbide en 1822.

Algunos autores afirman que el hecho de que Iturbide se haga coronar emperador se debe al predominio de la corriente ideológica anti-española y pro-indígena precolombina. Se trataría, según esta argumentación, de rescatar el glorioso Imperio azteca. En palabras de Edmundo O'Gorman, las medidas tendentes a borrar todo rastro de los tres siglos de Colonia dieron lugar a cierta reinstauración del pasado precolombino, expresado en las antiguas glorias y poderío del "Imperio de los mexicanos". Al tiempo que se renegaba del pasado colonial, se sentía orgullo e inspiración heroica de la antigua civilización precortesiana. Para el historiador, ése es el motivo por el que Iturbide se hizo coronar emperador, para simbolizar el restablecimiento del antiguo imperio obviando al tiempo la tradición colonial (O'Gorman 1978: XXV). En otras medidas de la época ve O'Gorman refuerzos a su argumento: abundantes topónimos coloniales se cambian por otros indígenas, crece la simpatía por los estudios prehispánicos, se extiende el origen nacional hasta Cuauhtémoc y se generaliza el culto guadalupano. Podría darse por válido lo afirmado por el autor. No obstante, es conveniente señalar que los indígenas que entran a formar parte de la simbología nacional y por tanto del imaginario popular son los ya desaparecidos, los prehispánicos. Así, los topónimos rescatados son pre-

21. Representadas respectivamente por el decreto constitucional promulgado en Apatzingán (1814) y el Plan de Iguala (1821).

22. Cabe destacar de los acuerdos a los que se llega en el Plan la igualdad, no exclusivamente liberal por tanto, de todos los grupos sociales que conviven en la Nueva España: peninsulares, criollos, mestizos e indígenas. Es así instaurada la igualdad ante la ley, prohibiéndose las distinciones por raza, casta y clase y queda abolido el tributo. De este modo, todos los mexicanos tendrían los mismos derechos y obligaciones y pasarían a ser ciudadanos (Hale 1972: 223). Tras los Tratados de Córdoba, que constituyen una ratificación del Plan de Iguala, se firma el Acta de Independencia del Imperio Mexicano en 1821. Las Cortes españolas no aceptan el Acta, por lo que queda descartada la opción de que un Borbón sea el nuevo emperador mexicano, como estaba previsto en principio.

colombinos, como lo es también Cuauhtémoc y lo son los indios que se potencian como objeto de estudio.

En estos primeros años de vida independiente se produce un gran cambio en lo tocante a la población india, aunque en cierto modo se restrinja a una declaración de intenciones. Legalmente, ya desde las primeras constituciones, el indígena deja de existir como tal y pasa a ser ciudadano. Según afirma Hale, aunque el indio ya no existe legalmente, de forma ocasional pueden encontrarse alusiones a su condición y preocupación por la misma. No obstante, la mayoría de las veces la conclusión lógica a la que llegan los liberales es la mejora de la situación del indígena con su conversión en ciudadano (Hale 1972: 228). Esta desaparición legal de la figura del indio es un síntoma de algo que sucede tras fraguarse la Independencia y transcurrir parte del siglo XIX: una fuerte discontinuidad en la concepción de los indios entre los momentos previos a la lucha independentista, y la lucha misma, y el siglo XIX ya avanzado. Dicha discontinuidad puede describirse como "el paso de los indios imprescindibles a los prescindibles". Los indígenas han resultado fundamentales en determinados aspectos, concretamente para la argumentación de la diferencia entre Colonia y metrópoli. Por ello eran imprescindibles. Pero una vez la Colonia deja de serlo, ya no son necesarios esos argumentos de diferencia, por lo que los indios pasan a ser prescindibles, aunque no totalmente (Villoro 2005 [1950]).

Con la Independencia, la apropiación del indio continúa. En palabras de Mónica Quijada, los patriotas, siguiendo el ejemplo de la Revolución francesa, se dedican con ahínco a la designación de símbolos y fechas conmemorativas. Los primeros siempre relacionados con América y especialmente con "la figura del indio mítico y mitificado" (Quijada 1994a: 37 y 38). Esta, en términos de la autora, "apropiación simbólica" por parte de los independentistas, de una "imagen idealizada" de las poblaciones originarias y de sus culturas y valores pasados, supone marcar una diferencia, una singularidad, a la vez que una línea de unión, una identificación, entre las civilizaciones prehispánicas y la nueva nación, obviando la Colonia, que ha usurpado la herencia de las primeras. Todo ello legitima la Independencia y le da "espesor temporal". Se trata de tender un "puente simbólico" entre los criollos y las antiguas sociedades indias, un origen común (Quijada 1994a: 37 y 38). Sin embargo, esta apropiación es distinta a la que se hacía con anterio-

ridad. La diferencia estriba en que los novohispanos hacían apología de los indios, tanto precolombinos como contemporáneos, y utilizaban a ambos para crear su propia identidad. Mientras, los pensadores del México independiente excluyen de su simbología a los actuales y no se identifican con ellos, restringiendo su apropiación a los prehispánicos. La distinción entre indios precolombinos y contemporáneos, aunque siempre había existido, se hace mucho más nítida tras la Independencia. A partir de entonces, los primeros serán portadores de una simbología y unos valores de los que los segundos carecen. Por ello, los defectos de los indígenas vivos saldrán a la luz y serán presentados como degradados.

El origen de la idea de las virtudes y los defectos de los indios puede situarse en Clavijero, que utilizaba las primeras como argumento para convertirlos en el mito fundacional de los mexicanos. En cuanto a los segundos, proceden en menor medida del jesuita, ya que se consolidarán en el siglo XIX. De dichos defectos Clavijero culpaba a la Colonia, pero no a ella en sí, sino a las malas acciones individuales. No obstante, el autor no presentaba un indio degradado como el que se generalizará a lo largo del siglo XIX. Por su parte, Mier sí responsabilizaba a la Colonia, quitándole incluso un mérito indiscutido hasta entonces, la Evangelización, con la teoría del cristianismo prehispánico. El autor tampoco presentaba explícitamente un indio degradado, sólo con algunos defectos provocados por el trato dado por los españoles. Podría apuntarse que ello se debe a que en ese momento el indio era una figura imprescindible para legitimar la necesidad de la Independencia: la Nueva España debía ser un ente diferenciado de España, entre otras razones, porque poseían poblaciones distintas, el indio representaba la diferencia entre el Viejo Mundo y el Nuevo. Cuando México se convierte en nación, este elemento diferenciador indígena pierde importancia, por lo que el indio pasa a ser prescindible y se presenta como degradado para justificar la necesidad de su desaparición. La inmensa mayoría de los autores decimonónicos culpan al sistema impuesto durante la Colonia de la degradación en la que los indios se encuentran inmersos. Así lo hacía en cierto modo Clavijero y especialmente Mier, y así lo harán, de manera mucho más evidente en algunos casos, Lucas Alamán, José M.ª Luis Mora, Francisco Pimentel, Justo Sierra, Carlos Mª de Bustamante y Lorenzo de Zavala, entre otros. Bustamante, pensador que lleva a cabo su obra intelectual durante el fin de la época

colonial y el inicio de la independiente, se manifiesta en los siguientes términos sobre el tema:

> La naturaleza y el gobierno parece que se han empeñado en destruir la propagación de los indios, mejor diré, el gobierno, pues la naturaleza, de sí, procura la conservación de las especies, que crea una multitud de leyes consignadas en el Código de Indias [...] Se ha empeñado en colocar a estos miserables en la clase de una infancia perpetua; ellas les han dado por tutores a los mismos interesados a favor de su trabajo y mantenerlos en su ignorancia, para que no conozcan jamás sus derechos [...] (Bustamante 1981 [1818]: 35).

Bustamante culpa a la Colonia de favorecer, a través de las Leyes de Indias, la destrucción de los indios, porque los coloca en un estado de "infancia perpetua" y los pone bajo la tutela de personas interesadas en "mantenerlos en su ignorancia, para que no conozcan jamás sus derechos". En el mismo sentido, Lorenzo de Zavala, autor del *Ensayo histórico de las Revoluciones de México desde 1808 hasta 1830*, afirma que:

> Los indios tenían sus leyes especiales, sus jueces, sus procuradores y defensores que les nombraba el gobierno, porque eran legalmente considerados como menores de edad. El estado de embrutecimiento en que se les mantuvo, los hacía en efecto inhábiles para representar ningún género de derechos, ni perfeccionar contratos de importancia en que se supusiese la necesidad de algunas ideas combinadas (Zavala 1969: 13).

La crítica de Zavala consiste en aseverar que las "leyes especiales" de que los indios estaban dotados se explican porque eran "legalmente considerados menores de edad". A la consecuencia de esta situación la denomina "estado de embrutecimiento", y considera que los mantiene "inhábiles para representar ningún género de derechos, ni perfeccionar contratos de importancia en que se supusiese la necesidad de ideas combinadas". Por todo ello, el pensador no cree que las leyes del Código de Indias supongan una "protección" de los indígenas, como afirman los autores coloniales y en parte los conservadores, sino un "sistema de esclavitud" (ibíd., 13). Lucas Alamán también aborda la cuestión de las Leyes de Indias, pero, dada su tendencia conservadora, lo hace en términos menos negativos:

> Las leyes habian hecho de los indios una clase muy privilegiada y separada absolutamente de las demas de la poblacion. La proteccion especial que se les dispensó provino, de la opinion [...] respecto á las razas del antiguo continente, por su escasa capacidad moral y debilidad de sus fuerzas físicas; pero de esto deducian que necesitaban ser protejidos contra las violencias y artificios de aquellas [...] (Alamán 1942 [1844]: 30-32).

Alamán afirma que las Leyes de Indias hacen de los indios "una clase privilegiada y separada de las demás". Según el autor, se les protegía por su "escasa capacidad moral" y "debilidad de fuerzas físicas", que él no pone en duda, por lo que puede afirmarse que, avanzado el siglo XIX, se sigue considerando que estas dos características son efectivamente defectos de los indios. En lo que se refiere a la intención de la Corona, al pensador le parece intachable: "conservar" y "proteger" fue lo que la movió a conceder a los indios toda clase de "excepciones" y "privilegios"[23]. Sin embargo, pese al favor de la Corona, o tal vez precisamente debido a él, el resto de la población los vejaba, por lo que ellos sentían hacia los otros "odio y desconfianza". Aunque las Leyes de Indias tenían las mejores intenciones, consiguieron el efecto contrario al que se pretendía: "Todo esto hacia de los indios una nacion enteramente separada: ellos consideraban como extrangeros á todo lo que no era ellos mismos, y como no obstante sus privilegios eran vejados por todas las demas clases, á todas las miraban con igual ódio y desconfianza" (Alamán 1942 [1844]: 32). Las Leyes de Indias, a pesar de no ser tan criticadas por los conservadores como por los liberales, tampoco constituyen la solución para los primeros. Ambos, conservadores y liberales, comparten pues en gran medida sus puntos de vista

23. El autor describe estas excepciones y privilegios del siguiente modo: "Esto [...] fué lo que movió a los reyes de España, cuyas intenciones siempre fueron las de conservar y protejer a los indios, á hacer en su favor esta legislacion, que puede decirse toda de excepciones y privilegios. Autorizóseles desde luego á conservar las leyes y costumbres que ántes de la conquista tenian, para su buen gobierno y policía, con tal que no fuesen contrarias a la religion católica, reservándose los reyes la facultad de añadir lo que tuviesen por conveniente. Mandóse y reiteróse continuamente, que fuesen tratados como hombres libres y vasallos dependientes de la corona de Castilla. Por libertar su sencillez de los fraudes de los españoles, se declararon en su favor, como en el de la iglesias, los privilegios de menores [...] Vivian en poblaciones separadas de los españoles, gobernados por sí mismos, formando municipalidades que se llamaban repúblicas, y conservaban sus idiomas y trages peculiares [...]" (Alamán 1942 [1844]: 30-32).

sobre los indios. José María Luis Mora, más crítico que Alamán, afirma que la segregación y los privilegios de que fueron objeto los indios durante la Colonia les perjudicó porque les mantuvo incapaces. La segregación y los privilegios a los que Mora alude podrían resumirse bajo los conceptos de República de Indios y República de Españoles, perfectamente diferenciadas en todos los ámbitos, incluido el legal:

> Los antiguos defensores de los Indios, aunque con una intención sanisima, contribuyeron no poco al descredito de sus aptitudes [...] nada menos eran que enemigos de los Indios; y todos no obstante al sostener su causa estaban no solo confesando, sino sentando por principio que abandonados a si mismos no podrian igualarse a los blancos (Mora 1986 [1836]: 64 y 65).

El autor coincide con Alamán en que no hay nada que reprochar a la intención de la Corona española. No obstante, los españoles eran "enemigos de los indios", y aquí ya se pierden las coincidencias con Alamán, porque no creían en sus aptitudes, entendiendo como aptitud la "capacidad de igualarse a los blancos". Con las leyes trataron de compensar entonces la superioridad que suponían a un grupo frente al otro: "Esta uniformidad de testimonios en personas que nada menos podian ser que sus enemigos, han sido el fundamento de los privilejios acordados por las leyes para compensar la superioridad supuesta de los blancos, y ella es la prueba mas decisiva del concepto que se tenia de los indígenas" (ibíd., 64 y 65). Según Mora, dar por sentado, como hicieron los españoles, que los indios no pueden regirse ni gobernarse por sí mismos es un "despropósito", puesto que lo venían haciendo hasta la llegada de los colonizadores. Esta afirmación podría parecer un alegato a favor de los indígenas y de sus capacidades, pero no lo es. El autor, a continuación, incurre en cierto modo en una contradicción al negar él mismo las aptitudes de los indígenas, cuando asevera que "sin cambios considerables" nunca llegarán "al grado de ilustración, civilización y cultura de los europeos", ni conformarán una parte de la sociedad equiparable a la de los no indios:

> Decir que no seran ni son capaces para rejirse y gobernarse por si mismos es un desproposito; lo han hecho por muchos años y esto basta: es verdad que en su estado actual y hasta que no hayan sufrido cambios considerables no podran nunca llegar al grado de ilustracion, civilizacion y cultura de los Europeos, ni sostenerse bajo el pie de igualdad con ellos en una sociedad de que unos y otros hagan parte [...] (ibíd., 64 y 65).

Mora describe la segregación y los privilegios de que los indios fueron objeto por parte de la Corona española, que ha hecho que los indígenas estén acostumbrados a "recibirlo todo" y a "ser dirigidos como niños por sus padres", por lo que no conocen la "independencia personal": "[...] acostumbrados a recibirlo todo de los que los gobernaban y a ser dirijidos por ellos hasta en sus acciones mas menudas como los niños por sus padres, jamas llegaban a probar el sentimiento de la independencia personal [...]" (ibíd., 200). Los privilegios se basaban en "la supuesta limitación e inferioridad de sus facultades morales e intelectuales", que, como acaba de apreciarse, el autor supone también. Por dicha suposición, la ley los trataba como menores de edad. Aunque la intención pudiera ser buena, los resultados fueron negativos: "Los mas de estos privilejios acordados con la mas sana intencion fueron en la realidad perjudiciales, pues se convirtieron contra los que se pretendia favorecer, el mas pernicioso fué el de ser reputado perpetuamente menores, pues los inabilitó para todas las transacciones sociales de la vida [...]" (ibíd., 203).

Si José María Luis Mora presupone buena intención a la administración colonial en lo que se refiere a la legislación, aunque los resultados no hayan sido beneficiosos, lo contrario piensa de la Evangelización, deficiente y sumamente perniciosa desde su punto de vista, por la manera en que se llevó a cabo. La crítica a la Evangelización española tiene su origen en Fray Servando de Santa Teresa de Mier, aunque los términos en los que él la expresaba eran diferentes, puesto que no se refería tanto a que los españoles propagaran entre los indígenas el Evangelio de modo incorrecto, como a que "llegaron tarde", porque Santo Tomás en época prehispánica ya lo había hecho. Según Mora, los misioneros españoles quisieron hacer a los indios cristianos a toda costa, incluso antes de "hacerlos hombres", de donde se deduce que para el autor no lo eran. Esta Evangelización para la que los indios no estaban preparados no tiene éxito. Al hacer a los indios cristianos antes que hombres, "se consiguió que no fueran lo uno ni lo otro". Si no podían comprender las cuestiones cotidianas, menos aún los "dogmas abstractos del cristianismo". Para subsanar lo anterior se buscaron analogías con las religiones indígenas, lo que provocó que el cristianismo de los indios fuera un culto supersticioso:

> Todo su empeño consistia en que fuesen cristianos, sin cuidarse primero de hacerlos hombres, con lo cual se consiguió que no fuesen lo uno ni

> lo otro. Desprovistos enteramente aun de las ideas mas comunes, no era posible se encargasen de los dogmas abstractos del cristianismo, y no pudiendo por este camino adelantar nada los misioneros, se echaron a buscar analojias entre las antiguas supersticiones y el sagrado y nuevo culto que se queria introducir a toda prisa, de lo cual resultó que no pudo sustituirse el culto supersticioso por el verdadero, sino que solo se varió de ceremonial [...] (ibíd., 196-197).

Con posterioridad, Francisco Pimentel abundará en la argumentación de Mora, enunciando como una de las causas de la, según él, problemática situación de los indios, la religión, refiriéndose tanto a la crueldad de las creencias religiosas prehispánicas como a la manera en que el cristianismo se superpuso a esas creencias, sin llegar a exterminarlas como hubiera sido conveniente, sino solapándose con ellas (Pimentel 1995 [1864]). Sin embargo, no todos los autores lanzan diatribas contra la Evangelización de los indios que llevaron a cabo los españoles durante la Colonia. Lucas Alamán, posicionado como en otros asuntos del lado del sistema impuesto por la Corona española en América, critica, como lo hacía Clavijero tiempo atrás, acciones individuales que bajo el pretexto de evangelizar se realizaron, mas defiende en general la extensión de la religión católica: "[...] los intereses de la religion se pospusieron casi siempre á los de la ambicion y codicia de los conquistadores" (Alamán 1942 [1844], II: 115), aunque: "Si los religiosos adquirieron un grande influjo en los pueblos de América, preciso es confesar que fue con los mas legítimos y nobles títulos" (ibíd., 117).

A pesar de todos los argumentos mostrados hasta ahora, es necesario señalar que la Colonia no es la única culpable, según los autores decimonónicos, de la degradación en la que se encuentran inmersos los indios. Se dan casos de intelectuales que, además de responsabilizar a la Corona española y a la administración colonial, buscan algunas otras causas de la abyección de las poblaciones indígenas. Francisco Pimentel, con posterioridad a los otros autores mencionados hasta el momento, en su *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla* (1995 [1864]), parte de la premisa de la degradación de los indios e indaga en "las causas de su abatimiento". El autor, en primer lugar, desecha la posibilidad de que estas causas sean biológicas, hereditarias. Tras ello, enuncia las que opina que explican la actual situación: "de-

fectos de su vieja civilización, maltratos recibidos durante la Colonia; deficiente evangelización; Leyes de Indias; y el desprecio sufrido ya en época republicana" (Semo 1995: 22).

Como la gran mayoría de los autores decimonónicos, Pimentel parte de la negación de la influencia de factores biológicos en los rasgos las poblaciones indígenas y en la que el intelectual considera su problemática situación. Sin embargo, esta premisa que aparece al principio clara e indudable, pierde nitidez conforme las argumentaciones de todos estos pensadores se desarrollan, para finalmente dejar paso a un cierto determinismo biológico. Por otra parte, encontramos en Pimentel algunas novedades que le diferencian de los cronológicamente anteriores. En concreto, achaca parte de la responsabilidad de sus males a los propios indios, pues los defectos de su antigua civilización son en cierta medida causa de ellos. En esta idea se refleja "el indio prescindible", concepto que no se deja ver en los autores del momento de la Independencia y previos a ella, cuando los indígenas eran necesarios como argumento a favor de la misma y, por tanto, imprescindibles. Entonces, lo que aparecía era una exaltación de las antiguas civilizaciones prehispánicas.

La primera causa de degradación de los indios establecida por Francisco Pimentel es su antigua civilización[24]. El autor, cuando engloba a "los indios" en una sola "antigua civilización", lleva a cabo una generalización muy destacable y típica de los autores decimonónicos y coloniales, afirmando implícitamente que todas las poblaciones indígenas del territorio que después ocupará México profesan una misma "religión bárbara", se encuentran dominados por "gobiernos despóticos", tienen un "sistema de educación cruel", "comunismo" y "esclavitud". Dicha generalización, como sucedía con autores como Clavijero, resulta operativa y facilita la argumentación. Pimentel considera perjudiciales la

24. "[...] la causa primera de la degradación de los indios se encuentra en los defectos de su antigua civilización, a saber: en su religión bárbara, en el despotismo de sus gobiernos, en su sistema de educación cruel, en el establecimiento del comunismo y de la esclavitud [...] Cualquiera que sea el origen que se atribuya a los sacrificios humanos y la antropofagia, no puede negarse que semejantes costumbres deben dar un pésimo resultado en el carácter de un pueblo, y mucho más llevadas al exceso que se llevaron entre los mexicanos. Esas costumbres no pueden producir sino una negra melancolía, endurecer el corazón, inspirar ideas degradantes de la humanidad" (Pimentel 1995 [1864]: 81).

religión, la forma de gobierno, la educación, el "comunismo" y la esclavitud prehispánicos. Se centra después en un aspecto de la religión que parece llamar poderosamente su atención: el canibalismo, del que afirma que condiciona el carácter de los pueblos, provocando en ellos "negra melancolía", "dureza de corazón" e "inspiración de ideas degradantes de la humanidad". Estos rasgos de carácter enunciados por el pensador no serán exclusivos de él, sino compartidos con otros intelectuales decimonónicos. También la forma de gobierno despótica ha condicionado el carácter de los indios, que se han acostumbrado a "obrar por temor y no por la razón", a vivir oprimidos y dirigidos, lo que los convierte en "tímidos, irresolutos, hipócritas y desconfiados". La rigurosa educación provoca "abyección y abatimiento". Y el "comunismo" "retarda la civilización" y "degrada al individuo" (Pimentel 1995 [1864]: 82). De este modo, buscando las causas en época prehispánica, Pimentel enuncia la explicación de una serie de defectos: melancolía, "dureza de corazón", servilismo, timidez, irresolución, hipocresía, desconfianza, abyección, abatimiento..., que se pueden encontrar en las ideas de la mayoría de los autores del período discursivo.

Pero, a pesar de lo anterior, Francisco Pimentel no exculpa a la Colonia, sino que coloca en segundo lugar de las causas de degradación de los indios al maltrato dado por los españoles a las poblaciones originarias sometidas[25]. Una argumentación muy frecuente en la etapa de la que este capítulo se ocupa es que los españoles por un lado maltrataron y por otro trataron "demasiado bien" a los indios, casi podría decirse que los "malcriaron". La idea que ha permanecido es que las autoridades coloniales "protegieron en exceso" a los indígenas, manteniéndolos apartados incluso con leyes especiales; mientras que las personalidades individuales, los colonizadores españoles que día a día

25. Así explica Pimentel esta segunda causa de degradación de los indios: "¿Y ese maltratamiento de los indios qué resultado podía dar en los que escapaban la vida? El noble reducido a la miseria; el plebeyo tratado como bestia; el hijo separado de sus padres; la esposa de su marido; el hombre libre reducido a la esclavitud; el esclavo muerto de fatiga, y sin retribución alguna por su trabajo. La consecuencia de todo esto debía ser el aniquilamiento total del ánimo, el abatimiento moral más completo, hasta la pérdida de la esperanza. No le quedaba al desgraciado indígena más recurso que doblegar su triste frente, sufrir en silencio, ahogar en el alcohol, cuando le era posible, sus tristes recuerdos, morir abandonado como un animal despreciable. He aquí, pues, la segunda causa de la degradación de los indios, el maltratamiento que les dieron los españoles" (Pimentel 1995 [1864]: 99).

hacían efectivo el dominio, trataban mal a los indios por su desmedida ambición. El castigo físico y el trabajo obligado, en una forma que podría calificarse como esclavitud, eran moneda corriente. El pensador concluye sobre la situación de los indios durante la Colonia que se trata de una situación en la que conviven la excesiva protección de las autoridades con los abusos cotidianos[26].

La tercera causa de degradación de los indios es la ausencia de una verdadera Evangelización[27]. La religión, según el autor, es absolutamente necesaria para el desarrollo de cualquier sociedad. La idea de que la Evangelización llevada a cabo por los españoles no fue correcta no es original de Pimentel. Procede de mucho antes, de los tiempos coloniales. El indio no está bien evangelizado y no es, por tanto, un buen cristiano. No obstante, a pesar de compartir un tema común, hay sensibles diferencias entre la idea de Pimentel y la enunciada por el padre Mier. Este último, con la teoría del cristianismo prehispánico, afirmaba que los españoles no llevaron nada nuevo a América al evangelizar, puesto que ya en época precolombina la religión católica había sido introducida en el Nuevo Continente. Pimentel, al igual que hace Mora, asevera que el catolicismo sí es nuevo en América cuando los españoles lo exportan. Sin embargo, al tratar de inculcarlo en los indios, no lo hacen de manera correcta. Se aprovechan en exceso las creencias religiosas previas para hacerlas coincidir con la nueva religión y que así sea más fácil que ésta se implante. El resultado es un cristianismo mezclado, viciado, sincrético, nada ortodoxo y en exceso superficial. Lo que sí valora Pimentel de la Evangelización es la erradicación de los sacrificios, cuestión que junto con el canibalismo le pa-

26. "Son conquistados por una nación cristiana; la luz de Jesucristo era un faro de salvación para ellos; pero ese faro casi se apaga al impulso de una tormenta deshecha de torpezas y desgracias: los indios poco aprenden de la religión católica; pero la peste, la guerra, el maltratamiento los abaten y aniquilan. Expídense leyes en su favor; esas leyes no se cumplen en parte; otras conservan, de hecho, la servidumbre; algunas sancionan el desprecio; aun las que más los protegen aceleran su degradación y su ruina. Los mismos ministros del altar, su consuelo al principio, sus primeros civilizadores, tienen que ser sujetados por las leyes civiles para que no abusen de la sencillez del indio, para que no medren con su candor" (Pimentel 1995 [1864]: 148).

27. "[...] señalamos como tercera causa de la degradación de los indios la falta de una religión ilustrada, de una religión como la católica. ¿Y será necesario entre nosotros probar la necesidad de una religión para el adelanto social? [...]" (Pimentel 1995 [1864]: 122).

rece muy grave. No obstante, aunque esta erradicación sea una acción loable, no es suficiente: "[...] los indios con la venida de los españoles no ganaron en materia religiosa si no es la supresión de los sacrificios humanos; conquista inmensa para la humanidad, es cierto, pero con la que no debemos contentarnos [...]" (Pimentel 1995 [1864]: 122).

La cuarta causa de degradación de los indios es, según Pimentel, el Código de Indias, concretamente sus defectos y el desprecio con que los indígenas son tratados en él[28]. Ha podido observarse que la legislación colonial en lo que respecta a los indígenas es frecuentemente señalada como culpable del estado en el que se encuentran los indígenas tras la Independencia, como también lo es la presunción de las buenas intenciones de la Colonia[29]. Aunque haya autores que buscan diferentes causas para explicar la situación de degradación en la que se afirma en la época que los indios se hallan inmersos, incluida la quinta causa de las que enuncia Pimentel, el desprecio con que los indios son tratados en época republicana, son mayoría los que se reducen a la Colonia a la hora de buscar culpables de la mencionada situación. Éste es el caso de Justo Sierra, que opina que los indios sufren una "pasividad incurable" consecuencia de la opresión y el paternalismo españoles combinados (Basave 1990: 34)[30]. Afirma Sierra que, aunque la Colonia no terminó con los indios, sí los mantuvo "entre la opresión y la tutela", "entre la explotación del indígena como animal y su protección como menor perpetuo", lo que los

28. "[...] los resultados de las leyes de Indias y de su mala aplicación, fueron sumergir a los indios en una infancia perpetua, en la imbecilidad, aislarlos, desmoralizarlos, quitarles el sentimiento de la personalidad humana; en una palabra, acabarlos de degradar completamente, rematar la obra de sus antiguas instituciones [...]" (Pimentel 1995 [1864]: 145).

29. "Las Leyes de Indias consideradas en cuanto a su intención fueron buenas; en sus resultados malas. Respecto a la mala aplicación que de ellas se hizo, y a los errores que contienen, propios de la época en que se promulgaron, no se puede culpar al legislador; pero no por eso dejan de perjudicar a los indios" (Pimentel 1995 [1864]: 146).

30. "La conquista y la dominación española, si no acabaron con las lenguas y la fisionomía de los pueblos sometidos, sí los nivelaron por medio de una política que oscilaba indefinidamente entre la opresión y la tutela, entre la explotación del indígena como animal y su protección como menor perpetuo, y que los sumergió en pasividad incurable, en donde aun en nuestra época viven, sin horizonte, sin ninguna comunidad de aspiraciones con los hombres de otras procedencias, conservando tenazmente, como en todas las razas primitivas sucede, los hábitos, las creencias y las inclinaciones de sus progenitores étnicos" (Sierra 1977 [1940]: 295).

sumergió en una "pasividad incurable", en la que hoy se mantienen, "sin horizonte, sin comunidad de aspiraciones con los hombres de otras procedencias, conservando tenazmente, como en todas las razas primitivas sucede, los hábitos, las creencias y las inclinaciones de sus progenitores étnicos". Según el autor, es imposible que en el mundo indígena ningún individuo sobresalga. Es "quieto, monótono y mudo". Como colofón, Sierra rompe una lanza a favor de la colonización española, en contraposición a la anglosajona, ya que la primera logró que los indígenas no desaparecieran y consiguió evitar la esclavitud (Sierra 1977 [1940]: 195 y 196).

Defectos y virtudes del indio

> En medio de estos defectos inseparables de su constitucion y caracter, los indijenas se hallan dotados de calidades muy apreciables: su constancia y resignacion en sufrir los trabajos que son consiguientes a su situacion miserable.
>
> (José María Luis Mora 1986 [1836])

Tras la emancipación, los criollos tienden a eliminar a los indígenas de su campo de interés. Los indios han constituido en cierto modo un instrumento para argumentar a favor de ella, pero una vez lograda pierden la utilidad que tuvieron como elemento diferenciador de la colonia frente a la metrópoli. De hecho, autores como Francisco Pimentel desvinculan explícitamente a los indios de la lucha por la independencia[31]. Al relatar el papel de los indígenas en la coyuntura bélica,

31. "[...] los desgraciados indígenas estaban tan embrutecidos y degradados, tan débiles de cuerpo y de alma, que no sabían atacar y ni aun acertaban a defenderse. La caballería de Hidalgo se componía de los vaqueros y demás gente de a caballo de las haciendas, casi todos mestizos; y la infantería la formaban los indios armados con palos, flechas, hondas y lanzas, y muchos no llevaban armas ningunas. Presentábanse en inmenso número ante un puñado de soldados españoles, y eran arrollados con más facilidad, que un león africano destroza un rebaño de corderos, llegando la sencillez de los indios al extremo de que con sus ligeros sombreros de palma querían contener el golpe de las balas españolas. Sin embargo, se notó en ellos un valor que no se esperaba, y a veces actos de crueldad, al parecer muy ajenos de su carácter. Pero pronto dieron una señal manifiesta de su abatimiento: después de los primeros sucesos desgraciados [...]

el pensador, además de negarles protagonismo en la contienda, lo que equivale en cierta medida a excluirles de la fundación de la nueva nación, pone de manifiesto una serie de defectos que otros autores decimonónicos enunciarán como característicos de estas poblaciones. El escritor describe al indio como "embrutecido", "degradado", "débil de cuerpo y de alma" e "incapaz de atacar ni de defenderse"; y habla de su "sencillez", entendida como ignorancia. Aunque afirma que en ocasiones mostraron un "valor inesperado", que asocia con "actos de crueldad", pronto dominó el "abatimiento" propio de su carácter.

La abundancia de defectos, así como la prácticamente total carencia de virtudes que pueden apreciarse en la mayor parte de los autores del siglo XIX, indican que se ha producido lo que podría denominarse el paso del indio imprescindible al prescindible. El primero marcaba la distinción entre el Viejo Mundo y el Nuevo, diferencia que fortalecía la idea de que la escisión era lícita; el segundo está ya dentro de una nueva nación en la que no tiene ninguna función, en la que los proyectos nacionales son diseñados exclusivamente por los criollos primero y los mestizos después. Del indio imprescindible se resaltaban las virtudes: Clavijero lo equiparaba a los europeos y a sus descendientes criollos, y Mier lo hacía cristiano antes de la llegada de los españoles; del prescindible se subrayan los defectos.

Además, estos defectos frecuentemente tienen en el siglo XIX un destacado carácter esencial, inevitable. Aunque no suele manifestarse de manera explícita, pareciera que en gran medida hay un elemento biológico, genético en ellos. En palabras de la época, "son consustanciales a la raza indígena". Podría achacarse esta explicación basada en la raza de los rasgos distintivos de los indios al racialismo[32] imperante en el siglo XIX. Según Miguel Rodríguez, este proceso de racialización, inspirado en escritos de pensadores europeos, va a provocar que la humanidad entera sea clasificada en función de la raza. De este modo, se diferenciarán y jerarquizarán las capas sociales en base a factores

---

se retiraron a sus habitaciones, y dejaron a los mestizos proseguir la guerra. Los indios no tomaron parte en los sucesos del año 21 que consumaron nuestra Independencia" (Pimentel 1995 [1864]: 149).

32. Miguel Rodríguez define este concepto como una "[...] construcción ideológica fundada en la idea de las razas humanas. Es una doctrina según la cual la raza determina la cultura (la aptitudes mentales, las actitudes y costumbres)" (Rodríguez 2004: 104).

biológicos (Rodríguez 2004: 104). Este racialismo es diferenciado por el autor de "racismo", término introducido en el siglo xx y utilizado de manera inapropiada para referirse peyorativamente a todo tipo de idearios basados en la desigualdad. Pone como ejemplos de racialismo a varios autores del siglo xix mexicano: José María Luis Mora, Francisco Pimentel y Francisco Bulnes, periodista y político adscrito a la corriente de los científicos del Porfiriato.

Por otra parte, apunta Miguel Rodríguez que "raza" va a tener varias connotaciones a lo largo del siglo xix. En primer término, alude a una división fenotípica de las distintas poblaciones que constituyen la sociedad; en segundo lugar, se identifica con la nación, como comunidad de personas que comparten lengua, religión, costumbres, moral, organización social, etcétera; y, por último, hace referencia a la población de América Latina: la "raza hispanoamericana". Mientras que la primera tiene a menudo connotaciones negativas, las dos últimas las tienen positivas (ibíd., 107-112). La primera acepción de raza es aplicada por los pensadores decimonónicos a la "raza indígena". Según ella, lo indio se asocia a la barbarie, como opuesto a la civilización. Afirma el autor que este uso del término es empleado incluso por los pensadores más moderados del siglo xix, que valoran negativamente los rasgos de la "raza indígena" o "americana" y la suponen incapaz de absorber la civilización, encarnada por la "raza caucásica". En este uso tiene gran influencia el darwinismo social (ibíd., 107 y 108). Como ejemplos de lo expuesto pueden mencionarse a dos autores: Francisco Bulnes y Ezequiel A. Chávez, ambos pensadores de un momento tardío del período discursivo del que se ocupa este capítulo, en torno a 1900. Bulnes divide la sociedad en razas en función de su alimentación: la de trigo, la de maíz y la de arroz. La de trigo sería superior a las otras dos. En palabras del autor, es la verdaderamente progresista. La demostración de esta superioridad vendría dada por la guerra. La raza de trigo conquistó a la de maíz, lo que demuestra la debilidad de esta última (Bulnes 2005 [1899]: 182-185)[33].

Por su parte, Chávez alude a la "raza indígena", de la que subraya abundantes defectos. Señala el autor que el indígena, carente de cultura, determinado por la tradición y la superstición, testarudo y rencoro-

33. Para un análisis más pormenorizado de la raza en los escritos de Francisco Bulnes, véase Vargas 2004.

so, es también inconmovible, incapaz de sentir ni expresar emociones: "[...] es proverbial la flema imperturbable del indio, su estoica taciturnidad, su impasible inercia [...] no llega a tener nuevas necesidades y en consecuencia no acepta nada que rompa la cadena de sus hábitos [...]" (Chávez 2005 [1900]: 29 y 30). El desdén que causa en el indio su incapacidad de emocionarse con nada, hace que pueda decirse que estas poblaciones "[...] forman una masa inconmovible que el progreso tiene atada en el pie y que dificulta y amengua sus movimientos" (ibíd. 30). Estos rasgos negativos que señala Chávez, que además influyen negativamente en la nación —lo que como se observará constituye una constante en el pensamiento sobre los indígenas hasta prácticamente el fin del siglo XX—, ejemplifican lo expresado respecto a los defectos considerados por los pensadores decimonónicos como consustanciales a lo indígena, achacables a la raza y por tanto inevitables.

Defectos muy similares a los enunciados por Ezequiel A. Chávez sobresalen por encima de las virtudes en todos los idearios en los que se proyecta la nación en el siglo XIX y los primeros años del XX. Durante este período coexistirán, en ocasiones de forma violenta, distintos proyectos nacionales: el conservador, el liberal y, tras ellos, el de "orden y progreso" porfirista. El énfasis en los defectos del indio que los tres ponen justifica que en todos ellos se proclame la necesidad de asimilarlo, para que deje de ser indígena a toda costa. Desde el punto de vista del proyecto conservador, el paradigma a seguir es el hispanismo. Como afirma Agustín Basave, aunque Lucas Alamán aseverara que "las castas son susceptibles de todo lo bueno y todo lo malo", poco argumentaba a favor de la pervivencia de rasgos indios, ni siquiera a través del mestizaje. Mientras tanto, para los liberales, la resolución de los problemas indígenas pasaba necesariamente por el igualitarismo que promulgaban, que debía eliminar toda diferencia racial (Basave 1990: 21).

No obstante, a pesar de lo dicho acerca de que gracias a la proliferación de defectos el indio se convierta en prescindible tras la Independencia, es necesario señalar que existe respecto a ello una aparente contradicción. Lo indígena sí es tenido en cuenta en cierto modo, puesto que algunos rasgos indios permanecen para formar parte del acervo simbólico de la nueva nación. Sin embargo, estos rasgos son en su práctica totalidad prehispánicos. A partir de este momento, poco se recurrirá al indio vivo para el proyecto nacional. La gran brecha que había entre ellos se mantiene y se consideran dos poblaciones radicalmente distintas: los

precolombinos son los creadores de parte importante de la simbología nacional, en ellos radica el origen, magnificado, de México; los contemporáneos constituyen un problema, porque sus numerosos rasgos negativos los mantienen en estado de degradación.

Puede mencionarse, como ejemplo de la apropiación de rasgos prehispánicos por parte de los mexicanos del siglo XIX, el modo en que Lucas Alamán aborda la historia de los indios precolombinos. Resulta interesante observar cómo el autor narra con tono épico su origen y sus luchas, lo que denota un elevado concepto de ellos. El pensador se refiere a ellos como "naciones": afirma que del centro de Asia partieron, por un lado, los "enjambres de bárbaros" que provocarían la caída del Imperio romano de Occidente y, por otro, las "naciones" que los españoles encontraron al llegar a América (Alamán 1942 [1844]: 13-16). Podría interpretarse que este origen común de invasores bárbaros europeos e indígenas americanos supone un intento de establecer un vínculo entre ambos, lo que recuerda a Clavijero cuando éste modelaba a los indios hasta hacerlos aceptables a los ojos de los europeos.

Según Alamán, los "mejicanos" —es destacable que, también, al igual que Clavijero, el autor denomine a los mexicas exactamente con el mismo término que a sí mismo y a sus compatriotas— mantenían "luchas nacionales" con el resto de pueblos del actual territorio mexicano, tanto con los que "habían llegado a un grado más o menos elevado de civilización", como contra los que estaban "en estado de completa barbarie", los chichimecas del norte. Estas guerras serían las que Cortés, "con admirable sagacidad", supo aprovechar para dominarlos a todos (ibíd., 13-16). Lucas Alamán sigue, en su descripción de las poblaciones del México prehispánico, la escala evolutiva lineal de los antropólogos Morgan y Tylor, imperante en el siglo XIX, que divide a los grupos humanos según la etapa en la que se encuentran de una serie de ellas, salvajismo, barbarie y civilización, por que la todos deben pasar y la última de las cuales constituye el cenit y el fin del recorrido.

La "admirable sagacidad" de Cortés señalada por Lucas Alamán pone a los conquistadores por encima, en su perspectiva, de los indios prehispánicos. Aparece, pues, en el siglo XIX, admiración, no sólo por el pasado prehispánico, que se mantendrá hasta la actualidad, sino también por el pasado español, no tanto por el colonial como por el del momento de la conquista. Similar opinión al respecto tiene José María Luis Mora, que, en su línea anti-indígena y pro-española, ex-

presa opiniones sumamente controvertidas para su época[34]. Parece que Mora siente más empatía hacia los conquistadores que hacia las poblaciones indias, de modo que no ve en la conquista el fin de las civilizaciones prehispánicas sino la fundación de la Nueva España. En el mismo sentido, Charles Hale asevera que Mora opina que Hernán Cortés es el fundador de la nación mexicana y que nada de lo sucedido con anterioridad es relevante (Hale 1972: 225).

Se manifiesta pues una escala de valores clara en los intelectuales decimonónicos. En ella, los indios prehispánicos están por encima de los contemporáneos y, en el caso de determinados pensadores, los conquistadores españoles se encuentran sobre las poblaciones que encontraron al llegar. Sobre lo que no cabe duda en todos los casos es que la opinión que les merecen los indios vivos no es en absoluto buena, y por ello enuncian toda una serie de defectos sobre ellos. Ahora bien, estos pensadores consideran que ellos son los únicos capacitados para emitir todos estos juicios, no personas foráneas. En este sentido, el objetivo de *Mejico y sus revoluciones*, explicitado por su autor, Mora, recuerda al de la obra de Clavijero, con la cual el jesuita respondía a las opiniones europeas sobre la Nueva España, provocadas, según él, por el desconocimiento. De nuevo, al igual que sucediera en época colonial, aparece la constante del mal recibimiento de las opiniones foráneas sobre México. En el caso de Mora, resalta el "descrédito a la nación" que el autor opina que dichas opiniones generan:

> Como los mas de los que han escrito sobre Mejico, lo han hecho de un modo superficial por su falta de conocimientos, han aventurado especies enteramente ajenas de la verdad [...] viajeros, la mayor parte sin critica ni discernimiento, han conocido apenas al pais poco mas de lo que está materialmente a la vista [...] siendo el resultado de semejante lijereza censuras injustas, o elojios inmoderados; engaño al publico, y descredito a la nacion (Mora 1986 [1836]: v y vi).

Como ocurría en tiempos de Clavijero, ahora también es importante lo que se piensa en Europa, a pesar de la que Independencia ya

34. "Mejico, colonia de la antigua España, debe su fundacion al conquistador D. Fernando Cortes, el mas valiente capitan y uno de los mayores hombres de su siglo para concebir y llevar a efecto empresas que sobrepujan a las fuerzas del comun de los mortales" (Mora 1986 [1836]: 1).

está lograda. Y nuevamente puede suponerse que, si para Mora es relevante que parte del público al que se dirige la obra sea europeo, con probabilidad adaptará lo descrito a la mentalidad europea[35]. Ante los intentos fallidos de extranjeros de describir el Nuevo Mundo y a sus pobladores, José María Luis Mora describe caracterial y racialmente a los indios mexicanos de la manera que considera correcta. En primer lugar, no puede faltar la premisa de igualdad de las razas que viene apareciendo desde la Colonia: "No parece que pueda dudarse de la diversidad y aptitud de facultades entre la raza bronceada a que pertenecen los indijenas de Mejico [...]" (Mora 1986 [1836]: 63). A continuación, argumentos basados en la raza vienen a desdecir en parte la igualdad anteriormente afirmada, pues Mora asevera que, aunque los indios mexicanos son "de color bronceado", no lo son tanto como los de otros lugares: "El Indio mejicano es de color bronceado como los de todo el continente de America, y algo mas atezado que los de otros países" (ibíd., 63). Puede observarse cierta insistencia en el color "oscuro pero no demasiado" de los indios, que recuerda a las indígenas "lindas e incluso bastante blancas" y el "color menos diferente al de los europeos" de los indios que el de los africanos y asiáticos de Clavijero. La descripción física, común en esta época en que las teorías raciales son exitosas internacionalmente, continúa del siguiente modo:

> [...] su estructura, menor en algunas pulgadas que la del blanco, abultada hacia los hombros y estrecha en las extremidades: su pie y mano son pequeños y de color mas claro en las plantas y palmas que en el resto del cuerpo, muy escaso de vello en toda su estension: el busto se halla en las mismas proporciones, ancho en la parte superior de la frente y estrecho hacia su barba, que por lo comun se halla muy desprovista de pelo, si no es en su estremidad y sobre el labio superior: la nariz por lo comun es aguileña, el pelo lacio y el angulo esterior de los ojos un tanto elevado hacia las sienes: el hueso frontal no tan elevado como el del blanco,

35. "En Europa se tiene el concepto mas desventajoso de las nuevas republicas americanas [...] Manifestar pues los males que hay realmente, señalar su orijen verdadero y las causas que los producen [...] es lo que se ha intentado y lo que se cree lograr con respecto a Mejico por las consideraciones generales que forman este tomo" (Mora 1986 [1836]: 531).

> ni tan deprimido como el del negro, y las protuberancias del cerebelo a que tanta importancia dan los partidarios de Gall, son poco perceptibles (ibíd., 63).

En lo que se refiere al carácter, aunque en cierto modo unido a lo físico al aparecer relacionado con el aspecto, afirma Mora que el indio es "grave, melancólico y silencioso" y, a pesar de ello, "suave, dulce y complaciente" porque "está acostumbrado al disimulo"; su "semblante es uniforme y jamás se pintan en él las pasiones"; "tenazmente adicto a sus opiniones, usos y costumbres, jamás se consigue hacerlo variar", lo que indica su "inflexible terquedad", que constituye un "obstáculo insuperable a los progresos". Los adjetivos que utiliza el autor para describir a los indios denotan el carácter irremediable de los defectos indígenas, porque la descripción física y la psicológica son en ocasiones difíciles de delimitar e influyen entre ellas y, además, por el uso de términos como "jamás" e "insuperable":

> [...] su aspecto es grave, melancolico y silencioso [...], a pesar de esta seriedad, sus maneras y modales son suaves, dulces y complacientes: acostumbrado a disimular y hacer un misterio de sus acciones a causa de la larga opresion en que ha vivido, su semblante es siempre uniforme, y jamas se pintan en su fisonomia las pasiones que lo ajitan por violentas que lleguen a ser. Tenazmente adicto a sus opiniones, usos y costumbres, jamas se consigue hacerlo variar; y esta inflexible terquedad es un obstaculo insuperable a los progresos que podria hacer (ibíd., 63 y 64).

Mora, además, enumera virtudes de los indios, mezcladas con los esencialistas defectos "inseparables de su constitución y carácter": "constancia", "resignación", "fidelidad", "suspicacia", "capacidad de imitación", "escasa capacidad intelectual", "terquedad", "debilidad física"..., de una manera que, como puede apreciarse, no se distinguen bien las primeras de los segundos:

> [...] nunca jamas se les ve prorrumpir en un movimiento de impaciencia, por adversa que sea su suerte. Esta resignacion, lo grave de sus penas, lo prolongado de sus sufrimientos, y la humildad de su caracter espresada del modo mas tierno y penetrante, inspira por ellos los sentimientos mas afectuosos y la mas viva compasion. La fidelidad y constancia en su amistad, afectos y empeños, es superior a cuanto pueda imajinarse: suspicaces

> por caracter y por la opresion en que han vivido, no son faciles en contraer fuera de su raza esta clase de relaciones; pero una vez empeñados, no cesan en ellas sino muy raras veces [...] (ibíd., 69).

Los defectos son inevitables e insuperables. Y, en cuanto a las cualidades, en algunos casos son muy dudosas: "constancia y resignación en sufrir los trabajos que son consiguientes a su situación miserable"; "nunca impacientes"; "resignados"; "con graves penas" y "sufrimientos prolongados"; de "carácter humilde (expresado del modo más tierno y penetrante)"; "inspiran afecto y compasión"; se distinguen por su "fidelidad y constancia en su amistad, afectos y empeños", a la vez que son "suspicaces" y en gran medida incapaces de relacionarse con no indios. Mora continúa, esta vez de nuevo con defectos:

> La invencion no es prenda que caracteriza al Indio mejicano: pocas veces discurre sino sobre las ideas del otro, ni hace por lo comun otra cosa que imitar y muy bien cuanto ve: su discurso aunque tardo es solido por lo comun; a costa de mucho trabajo logra dar algun orden a sus ideas y siempre las vierte mal, en lo que acaso tiene mucha parte la falta de educacion de que por lo general carece en sus primeros años (ibíd., 69 y 70).

Afirma el autor que el indio no es creativo, ni capaz de pensar ideas propias, "imita muy bien"; de "discurso lento aunque sólido"; "a costa de mucho trabajo logra dar algún orden a sus ideas y siempre las vierte mal". Sin embargo, achaca lo dicho a la deficiente educación, aunque poco después se desdice cuando señala la escasa imaginación que posee aunque tenga cultura: "El Indio carece por lo comun de imajinacion aun cuando ha llegado a adquirir cierto grado de cultura: su espresion ya sea de palabra o por escrito es muy arida y descarnada [...] su estilo desaliñado, inculto y concentrado en las arideces de un raciocinio pujado, es por lo comun poco agradable" (Mora 1986 [1836]: 70). Para reforzar su argumento de que la educación no serviría para remediar algunos defectos, que se presentan por tanto como irremediables, Mora afirma que el progreso indígena es impedido por su "tenacidad" y "terquedad", aunque su determinismo se atenúa al aseverar que esta última es "efecto de su falta de cultura", con lo que de nuevo se desdice:

> Una de las cosas que impiden e impediran los progresos de los indijenas en todas lineas, es la tenacidad con que aprenden los objetos, y la ab-

> soluta imposibilidad de hacerlos variar de opinion: esta terquedad que por una parte es el efecto de su falta de cultura, es por otra el orijen de sus atrasos y la fuente inagotable de sus errores (ibíd., 70).

Por último, el pensador regresa a lo físico, campo en el que también se muestra determinista de manera ambigua como hasta ahora: sus "fuerzas físicas son muy escasas", lo que podría parecer a primera vista irresoluble; pero lo compensa con su "tenacidad", cara positiva del ya citado defecto de la "terquedad", y "constancia": "En cuanto a sus fuerzas fisicas nadie puede dudar que son muy escasas, especialmente para los trabajos del campo que es a lo que se hallan generalmente dedicados [...] su constancia sin embargo en esta clase de trabajos suple perfectamente a la debilidad de sus fuerzas" (ibíd., 70-71). Los defectos indígenas que observa Mora: melancolía, indecisión, lentitud, hipocresía, servilismo, desconfianza, abyección, abatimiento..., son similares a los que enuncian otros autores, como Pimentel. No obstante, resulta conveniente señalar que para gran parte de los pensadores decimonónicos el resto de grupos sociales que pueblan México también posee defectos y virtudes, no sólo los indios (ibíd., 16 y 17). Sin embargo, hay que hacer notar que las "buenas y malas cualidades" de los demás no parecen ser tan determinantes como las de los indígenas. Según Alamán, los conquistadores, especialmente Cortés, son sagaces; los peninsulares, esforzados y prósperos; y los criollos, todo lo contrario a sus progenitores (ibíd.). Subyace en estas afirmaciones una crítica a las características "nobles" de los criollos, frente a las "burguesas" de los peninsulares. Resulta relevante esta nueva valoración negativa de los criollos, protagonistas de la Independencia, para los que no habrá un lugar central reservado en la nueva nación. En un momento dado, las élites mexicanas dejan de ser criollas y se convierten en mexicanas propiamente dichas, incluso en mestizas. A partir de ahí, la crítica a los criollos es fuerte. Pero al inicio, los que la realizan no se definen a sí mismos, ni como criollos, ni como mestizos.

A pesar de lo dicho por Alamán respecto a los defectos y virtudes de criollos y peninsulares, existen excepciones, cosa que con los indígenas no sucede. Generalmente, los europeos son "espartanos" y los criollos "degenerados"; sin embargo, los primeros también pueden ser lo segundo. A este caso, Alamán lo llama "un gachupín perdi-

do". Pero se trata de excepciones muy poco frecuentes, lo normal es que los europeos sean trabajadores y reviertan sus beneficios al país, por lo que son denominados "gente decente" (ibíd.). Mientras tanto, con los indios no caben excepciones, al menos los autores consultados no las contemplan. Pareciera que están "más predestinados" a cumplir con un rol establecido que el resto de los grupos. Justo Sierra también realiza una fuerte crítica al criollo, a quien acusa de conservador y, por tanto, de traidor a la patria. No en vano, como porfirista, Sierra pertenece a la nueva burguesía, ya mestiza, que abomina de la antigua aristocracia criolla. Según Agustín Basave, Sierra es ejemplo típico de intelectual porfirista que ha adquirido conciencia burguesa y por ello reniega de la aristocracia cuyos orígenes se sitúan al inicio de la Colonia (Basave 1990: 36). Lucas Alamán, por su parte, también hace referencia, en su *Historia de Mejico*, a los defectos y virtudes de los mestizos, que son, según el autor, "susceptibles de todo lo malo y todo lo bueno" (Alamán 1942 [1844]: 33). Sin embargo, es preciso insistir en que, pese a que todos los grupos poseen defectos y virtudes, éstos, especialmente los relacionados con la raza, afectan más a los indios y son "más inevitables" en ellos. Además, en los indios los defectos superan con mucho a las virtudes, mientras que en el resto de los grupos no es necesariamente así.

Como se ha mostrado, con la Independencia se produce una acentuación de los defectos de los indios y, aunque principalmente se culpa a la Colonia de ellos, hay un sesgo racista, una explicación racial de los defectos y las virtudes, generalizado en la época. Se afirma, en unas ocasiones de manera más explícita que en otras, que la raza condiciona la forma de ser. Lucas Alamán, que afirma que la estructura física influye en la existencia de las distintas castas que pueblan México y en sus buenas cualidades físicas y morales, es un claro ejemplo de ello. Este autor, por otro lado, exhibe un fuerte determinismo geográfico, el cual está en gran medida ligado, por su inevitabilidad, a la explicación racial de los defectos y virtudes de los indios. Tal vez, el origen de este determinismo geográfico puede rastrearse hasta Buffon y De Pauw. Alamán afirma que determinados factores geográficos, como el territorio y el clima, afectan a la población, a "sus usos, costumbres, buenas y malas calidades, tanto físicas como morales" (ibíd., 13).

Por su parte, Francisco Pimentel, en su *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y*

medios de remediarla, comienza rebatiendo los argumentos racistas europeos sobre las causas de la degradación de los indios. Muestra, de esta manera, su desacuerdo con que se busquen en la raza las causas de los defectos. Sin embargo, en el desarrollo de la obra, el pensador sí da crédito a las explicaciones raciales, lo que resulta contradictorio. Tras ofrecer la imagen que él considera realista de la situación del indio de su tiempo, parece darse cuenta de que "el enfermo es incurable" de su terquedad, desconfianza y tenacidad, puesto que, a pesar del tiempo transcurrido y de las medidas puestas en práctica desde la Independencia de México, "han conservado casi todos sus usos y costumbres". Reflexiona que su asimilación a la "civilización europea" sería muy larga y complicada, y no le queda claro, además, que fuera deseable. Una vez aculturizado, el indio se convertiría en un ser arrogante, que miraría a todos despreciativamente. Si resulta inofensivo en estado de sumisión, se vuelve peligroso cuando deja de estarlo (Semo 1995: 22 y 23).

La explicación racial de los defectos y virtudes de los indios es, en gran medida, inevitable en el siglo XIX. No debe olvidarse que éste es el siglo de Darwin, de sus teorías sobre la naturaleza y del darwinismo social, la aplicación de las mismas a la sociedad por parte de autores como Spencer. Estas ideas están en este período en pleno auge en Europa y América, y México no escapa a ellas. Pero, a pesar de que la explicación sustentada en la raza está presente, la educativa está también muy consolidada y constituye el inicio de una tendencia que pervivirá mucho más allá del siglo XIX, haciéndose cada vez más hegemónica. Sin embargo, de momento ambas explicaciones conviven y, aunque la mayor parte de autores afirma que el problema de los indios, en mayor medida que racial, es educativo, la raza aparece de manera implícita como un condicionante importante.

Lucas Alamán afirma que la falta de educación fue el desencadenante de los males de los indios ya desde la colonización española. Según el autor, los españoles debieron pensar: "[...] que no convenia dar demasiada instruccion á aquella clase, de que podia resultar algun peligro para la seguridad de estos dominios [...]" (Alamán 1942 [1844]: 34). Las autoridades coloniales tendrían pues presente la idea, compartida por Francisco Pimentel, de que la instrucción de los indios puede ser peligrosa, porque los defectos y vicios de estas poblaciones: "ignorancia", "abatimiento", "propensión al robo y a la embriaguez", "falsedad",

"crueldad", "deseo de venganza"... pueden motivar que, una vez dotados de conocimientos y medios, se alcen contra sus antiguos opresores. Ante la consecuente decisión española de privar de educación a los indígenas, en palabras de Alamán: "Tenian pues estas clases todos los vicios propios de la ignorancia y el abatimiento. Los indios propendian excesivamente al robo y á la embriaguez: culpábaseles de ser falsos, crueles y vengativos [...]" (ibíd., 34 y 35).

En opinión de Mora, aunque algunas características indígenas pueden achacarse a la raza, otras variarían con una educación apropiada (Mora 1986 [1836]). Pimentel, por su parte, tiende a atribuir los defectos únicamente a la educación recibida (Pimentel 1995 [1864]). Y Sierra afirma que el problema indígena es de educación y "de alimentación", así como, en menor medida, "geográfico". Al respecto, apunta el pensador que los indígenas están ubicados en un medio que les es hostil (Sierra 1977 [1940]: 296). Ningún otro autor decimonónico establecerá la geografía como explicación, tal vez debido a que la deducción lógica de ello sería dotar a los indios de mejores tierras y las medidas del XIX tienden a todo lo contrario, a la desamortización. No obstante, en el siglo XVIII, Buffon y De Pauw sí daban gran importancia al medio; como también se hará en el siglo XX, tras la Revolución. Por último, se alude a la nutrición como explicación. En este sentido, asevera Justo Sierra que la alimentación a la que está acostumbrado el indio le hace "buen sufridor", pero le impide crear y mejorar. Si se varía esta alimentación, además de si entra en juego el factor del aprendizaje, el indígena se asimilará:

> El indígena se alimenta con maíz, chile y algunas frutas; bebe cuando puede y cuanto puede [...] Con esta alimentación puede el indio ser un buen sufridor, que es por donde el hombre se acerca más al animal doméstico; pero jamás un iniciador, es decir, un agente activo de civilización. Copia y se asimila la cultura ambiente [...], mas no procura mejorarla: el pueblo terrígena es un pueblo sentado; hay que ponerlo en pie [...] el problema es fisiológico y pedagógico: que coman más carne y menos chile, que aprendan los resultados útiles y prácticos de la ciencia, y los indios se transformarán: he aquí toda la cuestión (ibíd., 296 y 297).

El autor afirma que el indio es "tendente a la embriaguez", idea que seguirá apareciendo en el futuro. Por otra parte, dice que el hecho de ser "buen sufridor" hace que "se acerque al animal doméstico". Esta

idea, que Sierra manifiesta explícitamente, aparece en otros pensadores; aunque no se expresa de forma tan clara, si se leen entre líneas sus descripciones de los indígenas, se puede extraer una conclusión similar. Y una tercera idea que el autor apunta es que el indio "no es un agente activo de civilización", "no es iniciador", sólo "copia y asimila", pero "no mejora": "es un pueblo sentado". Si el indígena está incapacitado para crear civilización, tomar la iniciativa y mejorar, puede deducirse que no son capaces de tomar parte activa en la formación de la nación, otros deben, pues, hacerlo por él.

No obstante, aunque los autores mencionados afirmen que los defectos indígenas se explican por la falta de educación, deficiente alimentación y entornos difíciles, existe en el siglo XIX un trasfondo racial en prácticamente todos los casos, sumamente determinista, que sólo se manifiesta explícitamente en algunas ocasiones. De esta manera, aunque Justo Sierra afirme que se trata de un problema de nutrición, de instrucción y geográfico, utiliza conceptos que denotan la inevitabilidad de los defectos indígenas, como "pasividad ilimitada" y "raza duradera". Por otra parte, el pensador señala algo muy importante, con lo que aunque el resto de los autores probablemente están de acuerdo, no lo expresa de manera tan clara: el modo de ser indígena "se marca en el modo de ser del país". Sea por motivos raciales, educativos, alimenticios, geográficos, o por una combinación de todos ellos, lo cierto para los intelectuales decimonónicos es que el indio arrastra un lastre de defectos desde la época colonial, e incluso según algunos autores desde antes, que se ve imposibilitado a superar por sí mismo. Al igual que el resto de los pensadores revisados, José María Luis Mora dibuja una imagen desoladora de los grupos indígenas, una población dominada por sus defectos[36]. El indio, incapaz de abandonar su estado de degradación y abatimiento por sí mismo, necesita de la ayuda del resto de la población

36. "Mora pintó al indio como resignado y melancólico, que encubría sus verdaderos sentimientos y hacía 'un misterio de sus acciones'. Además, el indio se aferraba con obstinación a sus costumbres, lo cual hacía difícil que progresase. Aun cuando negase explícitamente creer en la existencia de razas superiores, Mora dejó traslucir una convicción más profunda de que el indio era inferior al blanco y de que no se podían tener mayores esperanzas de que mejorase su posición. En pocas palabras, dijo, estos 'cortos y envilecidos restos de la antigua población mexicana', aunque despertasen 'compasión', no podían considerarse como la base de una sociedad mexicana progresista" (Hale 1972: 229).

para poder alcanzar el nivel de estos últimos y pasar así a formar parte de la construcción de una sociedad avanzada, que sólo logrará serlo cuando él mismo desaparezca, diluyéndose en el elemento blanco[37].

El blanqueamiento de la población

> [...] atraer al inmigrante de sangre europea, que es el único con quien debemos procurar el cruzamiento de nuestros grupos indígenas, si no queremos pasar del medio de civilización, en que nuestra nacionalidad ha crecido, a otro medio inferior, lo que no sería una evolución, sino una regresión.
>
> (Justo Sierra 1977 [1940])

Según los intelectuales decimonónicos, el período anterior, la Colonia, trajo consecuencias nefastas, por el mal gobierno y la mala legislación coloniales, para las poblaciones indias. A causa de ello, el indígena del siglo XIX se encuentra en estado de degradación. Los pensadores de la época describen exhaustivamente este estado, que también denominan de abyección. El indígena, para estos autores, posee una serie de características, que se dividen en defectos y virtudes, dominando ampliamente los primeros por encima de las segundas. Los defectos se explican, básicamente, por dos causas, la racial y la educativa, aunque aparecen también la alimenticia y la geográfica. Ante la situación descrita, los intelectuales que escriben sobre el tema indígena proponen soluciones para resolverla. Los autores consultados comparten la premisa de que los defectos indios, y el problema nacional que acarrean, puesto que les impiden ser ciudadanos plenos y traen la tan denostada heterogeneidad, tienen solución. Sin embargo, unos son más optimistas a este respecto que otros. Carlos Mª de Bustamante afirma que los indios poseen, en mayor o menor grado, civilización y, en todos los casos,

37. "Mora aseveró con toda claridad que era en la raza blanca 'donde se ha de buscar el carácter mexicano'. Creía que, mediante un programa concertado de colonización europea, México, en el término de un siglo, podría realizar la fusión completa de los indios y 'la total estinción [*sic*] de las castas'" (Hale 1972: 229).

posibilidad de adquirirla[38]. Otros pensadores se muestran más pesimistas, aunque ninguno niega categóricamente la posibilidad de resolución. No obstante, las dudas albergadas por algunos son muy significativas.

Los mismos políticos e intelectuales que han descrito la degradación se sienten en la obligación de ponerle remedio, porque se considera, ya desde este temprano momento, a los indios como un problema. Y no sólo eso, se trata además de un problema nacional. Resulta lógico que si se está intentando construir, como es el caso, una nación siguiendo el modelo de homogeneidad poblacional europeo y norteamericano, los indios representen un auténtico obstáculo, porque vienen a contradecir la máxima, difícilmente negable en la época, de que la población de un país debe ser homogénea, tanto en su raza, como en su lengua, religión, costumbres, etc. Éste es el pensamiento, por ejemplo, de Justo Sierra. En palabras de Agustín Basave, Sierra, como partidario de la teoría evolucionista que es, es consciente de que los países europeos no sufren la heterogeneidad étnica que sí padece México, y opina que terminar con ella es condición indispensable para industrializar el país y poder alcanzar el nivel de los europeos (Basave 1990: 36). Francisco Pimentel, en el mismo sentido, señala la heterogeneidad que impide que México pueda ser considerado una nación moderna y desarrollada como el principal problema nacional. Es más, el autor afirma que las diferencias poblacionales hacen que México ni siquiera pueda considerarse nación. Y la mencionada heterogeneidad no es más que la diferencia existente entre indios y blancos. La solución, por último, no pasa por el cambio de los segundos, sino de los primeros:

> Mientras que los naturales guarden el estado que hoy tienen, México no puede aspirar al rango de nación, propiamente dicha. Nación es una reunión de hombres que profesan creencias comunes, que están dominados por una misma idea, y que tienden a un mismo fin. [...] No es posible obedecer por mucho tiempo a un mismo gobierno y vivir bajo la misma ley si no hay homogeneidad, analogía, entre los habitantes de

38. Mónica Quijada cita a Bustamante, que dice lo que sigue: "[...] la población mexicana 'era heterogénea, compuesta de muchas clases de gente que tiene mayor o menor civilización con absoluta posibilidad de adquirirla'" (Quijada 1994a: 42).

> un país. Y ¿qué analogía existe en México entre el blanco y el indio? (Pimentel 1995 [1864]: 163).

El pensador enumera abundantes diferencias entre blancos e indios[39], los dos grupos que pueblan México, que hacen que sean radical e irreconciliablemente opuestos. Además, a través de esta enumeración, el autor va comparando a ambos, saliendo de la comparación claramente desfavorecidos los indios, por su multitud de idiomas, idolatría, condición de proletarios, pobreza, ignorancia científica, vestimenta —o ausencia de ella—, condición rural y vivienda. La idea que Pimentel transmite no es que sean dos grupos distintos con características diferentes, sino que uno es inferior y otro superior. Y no se trata sólo de que los indios no estén a la altura de los blancos, también supone un problema que afecta al país, porque al existir diferencias tan grandes resulta estar ocupado por dos pueblos que son "hasta cierto punto enemigos". Queda en evidencia que si, como es el caso, se hace necesaria la homogeneización, quienes deben prevalecer son los blancos, porque detentan toda una serie de ventajosos rasgos distintivos y costumbres.

Añade el intelectual que ha llegado el momento de "remediar la raza indígena de México": "Es, pues, tiempo de pensar seriamente en la raza indígena de México, de proponer algo para remediarla" (ibíd., 165). Puede observarse que ni siquiera dice "remediar sus problemas", sino a los propios indios. Es el momento de modificarlos hasta lograr que el "espíritu nacional" impere en México, lo que será la solución al problema de la "raza indígena" (ibíd., 165). Ahora bien, ¿qué remedio aplicar para que la situación se resuelva? La solución que se propone durante todo el siglo XIX para la degradación india es la asimilación de

39. "El primero habla castellano y francés; el segundo tiene más de cien idiomas diferentes en que da a conocer sus ideas. El blanco es católico, o indiferente; el indio es idólatra. El blanco es propietario; el indio, proletario. El blanco es rico; el indio, pobre, miserable. Los descendientes de los españoles están al alcance de todos los conocimientos del siglo, y de todos los descubrimientos científicos; el indio todo lo ignora. El blanco viste conforme a los figurines de París y usa las más ricas telas; el indio anda casi desnudo. El blanco vive en las ciudades en magníficas casas; el indio está aislado en los campos, y su habitación son miserables chozas. Éste es el contraste que presenta México [...] Hay dos pueblos diferentes en el mismo terreno; pero lo que es peor, dos pueblos hasta cierto punto enemigos [...]" (Pimentel 1995 [1864]: 163-164).

esta población al conjunto de la nacional, la equiparación con los blancos que defiende el autor. Esta medida hará desaparecer los defectos de los indígenas y conservará sus virtudes. Sin embargo, teniendo en cuenta que los primeros constituyen la abrumadora mayoría y las segundas, aparte de escasas, no parecen privativas de los indios, a lo que debe llevar en realidad la asimilación es a la desaparición de todos los rasgos indígenas y a la conversión de estas poblaciones en mexicanas, que, en este período, es sinónimo de occidentales, aunque con algunas características excepcionales que remiten a la época prehispánica. El mestizaje, entonces, se dibuja como remedio, porque con él se logrará la ansiada asimilación. Ya en 1900 se establece el mestizaje como destino inevitable, aunque todavía no logrado:

> [...] en tanto que en otros lugares los pueblos constitutivos han sido machacados por el mortero de los siglos, hasta llegar a formar un solo cuerpo con cierta homogeneidad común, esto no ha pasado aún en el nuestro, pues el viejo sedimento indígena, a pesar de que han transcurrido ya cerca de cuatro centurias del principio de la Conquista, rige aún en varios millones de individuos, independiente, refractario y con carácter propio (Chávez 2007[1900]: 28).

No obstante, es todavía un momento temprano para hablar de un mestizaje como el que se concebirá con posterioridad, tras la Revolución mexicana. La idea de nación en el siglo XIX y primeros años del XX parte de la polaridad, de dos grupos opuestos: los criollos y los indígenas. Se planea la conversión del indio en ciudadano, en mexicano, pero no en criollo. No se trata de mezcla propiamente dicha, sino de blanqueamiento. Ello no significa que no se emplee en el siglo XIX el término "mestizo". Se hace, pero de manera ambigua, sin una definición precisa (Sanz 2004). Este mestizaje, racial, junto con el resto de medidas propuestas en la República, pretenden la resolución del problema de los indios a través de la subversión del sistema colonial. Ocupa un lugar destacado entre estas medidas la imposición de la igualdad legal. Sin embargo, se afirma por parte de los intelectuales que no ha sido efectiva. Los indígenas no han reaccionado favorablemente a las ventajas que se les ofrecían; por el contrario, han tratado de aprovechar ilícitamente este ofrecimiento, pretendiendo incluso la "formación de un sistema puramente indio". Ante ello, Mora, como hará Pimentel, reacciona violentamente, afirmando que, en caso de llevarse a

cabo este proyecto, la única respuesta será la "total destrucción de la raza bronceada":

> La revolucion, bajo este aspecto, no ha dejado de perjudicarles, porque han pretendido serlo todo de un golpe antes de tener disposiciones para nada, y las pretensiones de algunos de ellos han llegado hasta proyectar la formacion de un sistema puramente indio, en que ellos lo fuesen esclusivamente todo; este proyecto irrealizable en todos tiempos lo es mucho mas en la situacion actual de la Republica, en que la fuerza, la opinion, los conocimientos, los puestos publicos y la riqueza, está todo en poder y a disposicion de los blancos, con la circunstancia de aumentarse diariamente la raza de estos y disminuir en la misma proporcion la de los otros; por fortuna su imposibilidad es conocida, pues si llegase a proclamarse no tendria otra terminacion que la total destruccion de la raza bronceada (Mora 1986 [1836]: 67).

Frente a la prácticamente unánime opinión acerca de la culpabilidad colonial de la situación de los indios en esta primera etapa del México independiente, algunos autores alegan que España tenía sus razones para mantener a los indios "en estado de abyección, abatimiento y estolidez", pues de lo contrario se habrían vengado de sus conquistadores:

> Los mas de los escritores han atribuido al regimen español el estado de abyeccion, abatimiento y estolidez de los indijenas [...] no les faltó motivo para equivocarse, pues no sin razon debian suponer que la España estaria naturalmente recelosa de los progresos de una raza que jamas podria perdonarla los escesos cometidos por los conquistadores y los que les sucedieron en el mando (ibíd., 66).

Este temor de la venganza que supuestamente tomarían los indios en caso de ser librados de su estado es una idea común en el siglo XIX. No todos los autores la enuncian, pero se hace con bastante frecuencia. Se manifiesta, por tanto, una imagen de indio vengativo, lo que implica una cierta maldad en los rasgos indígenas, que desaparecerá con posterioridad. No obstante, el hecho de que la República se haya propuesto invertir la situación colonial hace que los indígenas no tengan motivos para vengarse de las autoridades republicanas como los tenía para hacerlo con las coloniales. José María Luis Mora describe los medios que la República ha puesto para invertir la situación:

> [...] se proclamó en ella la igualdad de derechos para todas las castas y razas, y el gobierno mejicano desde entonces ha cumplido su palabra con una relijiosidad escrupulosa, removiendo todos los obstaculos que podrian oponerse a los progresos de cualquiera de las clases de la sociedad, y aun haciendo escepciones a favor de los indígenas (ibíd., 67).

Durante la era republicana, afirma Mora, se han puesto en bandeja soluciones para los indios, bienintencionadas, acertadas y justas, pero desgraciadamente insuficientes. Ello se ha debido, por un lado, a los propios indios, que no han sabido aprovechar adecuadamente lo que se les ofrecía; y, por otro, al tiempo, ya que no ha transcurrido el necesario. La República ha puesto a disposición de los indios todo lo necesario para su igualación, sin embargo, ésta no se ha producido. La brevedad de la experiencia republicana es una de las razones: no se puede resolver en pocos años un problema que tiene siglos de antigüedad. Ahora bien, ésta no es la única razón. Los propios indígenas dificultan, a causa de sus defectos y de que se aferran a su estado anterior, la resolución de su degradación:

> Si la igualdad ha sido sin efecto respecto de los indijenas, esto lo que prueba es, no la mala fe del gobierno ni del resto de la nacion mejicana, sino la dificultad de reparar en pocos dias los males causados por la abyeccion de muchos siglos, a virtud de la cual no han podido aprovecharse de esta declaracion: la puerta ha estado abierta para todos, y solo no han entrado por ella los que no han podido o sabido hacerlo, lo cual no es culpa de las leyes ni de los gobiernos sino efecto del estado de las personas a quienes rijen estos, y para quienes aquellas fueron dictadas (ibíd., 67).

De este modo, Mora exculpa totalmente a la República de la permanencia de la mala situación de los indios. A su vez, denuncia a quienes manifiestan, según él por desconocimiento, que "se les hace violencia" y "padecen extorsiones". La República ha puesto en marcha las medidas necesarias, el problema, insiste, es de tiempo y de las propias poblaciones, a las que les cuesta salir de su estado[40]. El pensador propone el mestizaje racial para lograr la asimilación de los indios a la

40. "Los Indios no lo han ganado todo, es verdad, pues no han cesado sino en parte sus privilejios, de los cuales era resultado necesario la superioridad de los blancos: pero decir que despues de la Independencia se les hace violencia y que padecen estorsiones,

nación, pues la simple igualdad ante la ley, si se mantiene a las poblaciones indias sin mezclar, fracasa. Por otra parte, para Mora es evidente que la "raza blanca" va imponiéndose a la "bronceada" de manera inevitable: "A pesar de todos los cuidados que siempre se han prodigado a la raza bronceada luego que pasaron las atrocidades de la conquista, ella se disminuye sensiblemente y va siendo reemplazada en todas partes por otras que casi pueden reducirse ya a la blanca [...]" (Mora 1986 [1836]: 72). Este aumento de los blancos simultáneo a la disminución de los indios provocará que los indígenas, al ser minoría, terminen por fundirse con los blancos. El autor considera que este proceso es inevitable, pero de nuevo aparece el hándicap del tiempo, que va a ser importante en este período: Los indios "[...] se fundiran en la masa general, porque el impulso está dado y no es posible contenerlo, ni hacerlo cambiar de direccion; pero será mas lentamente, y acaso no bastará un siglo para su total terminacion" (ibíd., 74 y 75). El hecho de que la "raza bronceada" tienda a disminuir y la población se vaya blanqueando se debe al mayor número de blancos, a su "ilustración y riqueza", a su dominio de los "negocios públicos" y a su "ventajosa posición respecto a las demás". La "raza blanca" es, según Mora, claramente superior y por eso es en ella donde ha de buscarse el carácter mexicano:

> La poblacion blanca es con mucho esceso la dominante en el dia, por el numero de sus individuos, por su ilustracion y riqueza, por el influjo esclusivo que ejerce en los negocios publicos y por lo ventajoso de su posicion con respecto a las demas: en ella es donde se ha de buscar el caracter mejicano, y ella es la que ha de fijar en todo el mundo el concepto que se deba formar de la Republica (ibíd., 75).

Francisco Pimentel, al igual que Mora, aunque con posterioridad y de manera más elaborada, propone el mestizaje racial como medio para llevar a cabo la asimilación de los indígenas al resto de la pobla-

---

solo es propio de escritores que no han visto Mejico de muchos años a esta parte. En el dia los indijenas ponen precio a su trabajo, nadie los obliga a el, son admitidos en todas las casas de educacion, en una palabra no son escluidos de nada: si no influyen, pues, tanto como las otras clases de la sociedad, y si padecen mas que ellas, repetimos que este mal necesario por algun tiempo no puede ser motivo de quejas" (Mora 1986 [1836]: 68).

ción y así resolver el principal problema nacional de México. El motivo por el cual Pimentel opina que es necesario poner una solución es la terrible situación en la que los indígenas se encuentran. El autor parte del origen y causa de la penosa situación de los indios, las "desfavorables condiciones en las que ha vivido", que en gran medida constituyen una herencia colonial. Es por ellas que es "grave, taciturno y melancólico, flemático, frío y lento, servil e hipócrita, y únicamente posee las virtudes propias de la resignación". Sin embargo, "el indio es susceptible de civilización y la clave es educarlo como a los blancos". Y debe hacerse no sólo por el indígena, sino también porque "es un obstáculo a la homogeneidad del país y, por tanto, no permite que México aspire al rango de nación" (Basave 1990: 26).

No obstante, afirma Agustín Basave que hasta aquí no puede deducirse la necesidad del mestizaje del argumento de Pimentel; sólo se estima conveniente la homogeneidad cultural, "educar al indio como al blanco", pero no la racial. Sin embargo, surge un problema para el pensador decimonónico, consistente en la educación del indio, puesto que una vez llevada a cabo el resultado sería peor: "el indio educado sería peor que el ignorante, por el rencor que le guarda al blanco y la venganza que trataría de llevar a cabo" (ibíd., 27 y 28). Urge pues encontrar solución a esta cuestión. Lo primero que a Pimentel se le ocurre es la destrucción de la raza indígena, pero "sólo pensarlo le hace palidecer de espanto". Reflexiona más en profundidad y llega a la conclusión de que es necesario hacer que el indio mire al blanco "como a su igual", comenzando por equiparar sus niveles educativos. Para el autor la educación, insuficiente por sí misma, es un medio de facilitar la fusión racial, que debe llevarse a cabo con la atracción de inmigrantes europeos. Sin embargo, la educación, aunque complementaria al mestizaje, es necesaria, porque sólo siendo educado podría el indígena dejar como herencia las virtudes y no los vicios de sus antepasados. La mezcla no sólo se produciría entre indios e inmigrantes, también entre indígenas y mestizos, que afirma Pimentel que ya son mayoría, lo que según el autor garantizaría el "blanqueamiento" de la población mexicana. Así, "la raza mixta [...] sería una raza de transición; después de poco tiempo todos llegarían a ser blancos" (Pimentel 1995 [1864]: 173).

La teoría de Pimentel es más elaborada, entre otras razones, porque dictamina que el mestizaje racial por sí solo es insuficiente. Es ne-

cesario acompañarlo de la educación de los indios. Da la sensación de que los indígenas, aunque se convirtieran en blancos a través del mestizaje, fueran a conservar sus defectos y, siguiendo las inclinaciones a que éstos les conducirían, no sabrían comportarse de acuerdo a su nueva condición racial. Sobre la educación, medida que necesariamente debe acompañar a la mezcla racial para que ésta resulte efectiva, el autor afirma lo siguiente: "Debe procurarse [...] que los indios olviden sus costumbres y hasta su idioma mismo, si fuera posible. Sólo de este modo perderán sus preocupaciones, y formarán con los blancos una masa homogénea, una nación verdadera [...]" (ibíd., 168). Pero lo que propone Pimentel no es sencillo. Según el propio autor al indio "es casi imposible desarraigarle" su "poderoso hábito inveterado", "sus costumbres, que proceden de la antigüedad, están identificadas con ellos y sin ellas no podrían vivir". Desde luego, opina el pensador que únicamente a través de leyes no es posible:

> Las costumbres viejas, el hábito inveterado es tan poderoso, que después de algunos siglos es casi imposible desarraigarle: ¿cómo conseguir por medio de leyes, sino después de mucho tiempo, que los blancos vean a los indios como sus iguales? No menos dificultad habría para que los indios se desprendiesen de aquellas costumbres que tienen desde su antigüedad, costumbres que están identificadas con ellos, y sin las cuales no podrían vivir. ¿Cómo sería posible, sino después de muchos siglos, hacer olvidar al indio su idioma nativo, mejorarle el carácter, quitarle tanto error y tanta preocupación que le domina?" (ibíd., 172).

Entra en juego aquí la ambigüedad, presente en muchos autores decimonónicos, entre el carácter redimible de los defectos del indio y su inevitabilidad, que hace que estos pensadores se acerquen peligrosamente en ocasiones al determinismo racial, mientras que en otras se alejan negando explícitamente tales teorías. Francisco Pimentel es uno de los autores decimonónicos más pesimistas, puesto que considera los defectos de los indios, su "carácter terco, tenaz, desconfiado" y su "carencia de necesidades", como un escollo casi insalvable para su asimilación al resto de la población mexicana. Sólo el abandono total y definitivo de los rasgos indígenas podría constituir el remedio para estas poblaciones; y de todos modos el pensador duda de que este abandono pueda producirse, pues el fuerte determinismo que en ocasiones exhibe le impide confiar en ello. La única manera de que el indíge-

na deje totalmente de lado sus rasgos es dejar que el tiempo transcurra hasta "que los indios abandonen sus costumbres y hasta su idioma mismo". Sólo así se formará una nación verdadera, blanca, por supuesto: "Los indios [...] han conservado sus usos y costumbres aun en las cosas más triviales. Agréguese a esto su carácter terco, tenaz, desconfiado, y calcúlese cuándo, cómo y de qué manera será posible que el indio mexicano se penetre de la civilización europea y que adquiera necesidades" (ibíd., 172).

Pimentel, haciendo gala de su marcado pesimismo, duda sobre la validez de la educación. Aplicada como medida única no es suficiente debido a la perdurabilidad de ciertos rasgos de carácter y costumbres que parecen manifestarse en los indios casi de manera genética. En combinación con la mezcla racial, la educación parece ser más efectiva Sin embargo, el autor no se muestra en ningún momento totalmente convencido de que los esfuerzos vayan a obtener un éxito completo. En todo caso, puede afirmarse que Pimentel es partidario de combinar todas las medidas posibles para no tener la necesidad de recurrir a la "solución abiertamente exterminadora". La educación es, pues, para el intelectual, un complemento al mestizaje, al igual que lo es el cumplimiento de las leyes republicanas: "El indio ha sido abatido por el desprecio: que la ley siga considerándole como igual al blanco; que tenga sus mismos derechos. El tiempo engendrará en las costumbres la igualdad que la ley proclama [...]" (ibíd., 166). El indio, pues, se encuentra "abatido por el desprecio" y la igualdad ante la ley es uno de los remedios. También lo es contra la esclavitud, problema colonial generalizado en opinión de los autores decimonónicos. Por otra parte, deben tomarse medidas legales para la evitación del régimen de comunidad y del aislamiento, así como para fomentar la propiedad en los indios:

> La esclavitud ha degradado a los hombres, y todavía quedan algunos restos de ella entre nosotros: extírpese completamente del país, aunque poco a poco [...] El sistema de comunidad y de aislamiento debe quitarse completamente. Procúrese que los indios se rocen con los blancos; no se les deje vivir aislados. A fin de que el indio sea propietario, proporciónesele el mismo derecho a adquirir que los blancos, el trabajo: que la propiedad continúe siendo accesible a todos, pero nada de privilegios ni de leyes especiales que nos encierren de nuevo en el círculo fatal de las leyes de indias [...] (ibíd., 166 y 167).

Todo ello viene de la mano de las igualitarias leyes republicanas, que suponen la antítesis de los privilegios y de las leyes especiales característicos del Código de Indias. Puede observarse, por otro lado, que Pimentel, como prácticamente todos sus contemporáneos, es contrario a las medidas violentas y radicales. Así lo afirma al referirse a la esclavitud, de la que dice que debe erradicarse por completo, "aunque poco a poco". El tiempo también es una gran preocupación para Pimentel. El autor cree que sólo el transcurso de mucho tiempo permitirá que la situación de los indígenas se resuelva. Ante la impotencia que parece sentir al discurrir soluciones y argumentar él mismo en contra de ellas, puesto que ninguna es en su opinión la definitiva, sólo le queda confiar en que la aplicación de todas ellas sumada al correr de los años puedan resolver el problema:

> [...] las leyes mexicanas dieron, desde luego, una satisfacción a la dignidad humana ofendida, el primer paso para levantar a los naturales de su abatimiento. Según nuestro código no hay esclavos en México, y los indios son iguales a los blancos. Apréciese esta manifestación en su justo valor, porque si bien las costumbres todavía son hostiles a los indios, sin embargo, entiéndase que no ha habido, de hecho, una reforma, una mejora en el mundo, a la que no haya precedido largo tiempo la idea: cuando un derecho se reconoce, se ha dado un paso inmenso; dejad al tiempo que haga lo demás, él lo convertirá en hecho (ibíd., 150).

Añade el pensador algo poco característico de los autores decimonónicos: la autoinculpación de los mexicanos de la época en la problemática indígena. Hablando de medidas legales, el pensador aborda su escasa efectividad, para la que busca explicación. La halla, y en ella aparece lo excepcional: las guerras civiles protagonizadas por los mexicanos y sus disensiones políticas han constituido un obstáculo a la mejora indígena. Sin embargo, Pimentel no termina ahí su reflexión. Trata también el papel de los indios en los conflictos políticos nacionales mencionados. Y llega a una dura crítica contra las poblaciones indígenas: no sólo se sienten extrañas e indiferentes a estos problemas, sino que parecen complacidas con ellos: "el hombre de la raza bronceada ve con secreto gusto la destrucción de las otras razas":

> Todo esto [una serie de medidas legales que el autor enuncia, contrarias a las coloniales] se ha procurado después de la Independencia y,

> sin embargo, el indio ha progresado muy poco, casi nada, porque no era posible que progresase en medio de nuestras guerras civiles, y de nuestras disensiones políticas, a las cuales el indio se ha manifestado completamente extraño e indiferente, pareciendo que el hombre de la raza bronceada ve con secreto gusto la destrucción de las otras razas, en espera de que así llegue más pronto el momento favorable para salir de su letargo, y restablecer en el país la supremacía que cree corresponderle. Los indios sólo por la fuerza, por la leva, entran en el ejército; se baten sin saber por qué, y con la misma facilidad pelean hoy por un partido y mañana por otro, sin participar de las opiniones que discuten los blancos y mestizos (ibíd., 150).

El pensador se muestra de nuevo muy pesimista cuando opina que el indio no colabora en su redención, sino que en cierto modo es contrario a ella. No sólo no ha sabido aprovechar las ventajas que el régimen republicano le ha otorgado, además alberga un sentimiento de venganza, "complaciéndose en la destrucción de las otras razas" y "espera salir de su letargo y restablecer en el país la supremacía que cree corresponderle".

Recapitulando, ni la igualdad ante la ley, ni la educación, ni el mestizaje, de manera aislada, darían como resultado la asimilación, es necesario aplicarlos simultáneamente. Los indios deben ser educados igual que los blancos y es necesario lograr el cumplimiento de las leyes republicanas, para lograr, entre otras cosas, la abolición definitiva de la esclavitud con la instauración de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley que éstas proclaman, a la vez que se potencia el mestizaje racial. Sólo de esta manera los defectos indios serán superados y México accederá al rango de nación. Los indios son un impedimento para la formación de ésta, lo que hace necesaria la asimilación.

Es necesario subrayar, no obstante, que a pesar de que Pimentel continuamente desconfía de la validez de las acciones que propone, éste es un rasgo que no puede generalizarse. Hay algo en el indio que despierta suspicacias constantemente en el autor. El intelectual piensa, y lo manifiesta de modo más o menos explícito a lo largo de su obra, que el indígena alberga un fuerte resentimiento, que se encuentra en estado latente, contra el "hombre blanco". En el momento en que el indio tenga instrucción, comprenda su igualdad legal o se haya equiparado en cualquier aspecto al blanco, el rencor, guardado durante siglos, revivirá y exigirá venganza. De ahí que este pensador no confíe

en que la degradación y el abatimiento desaparezcan sino con el paso de mucho tiempo, y también de ahí su propuesta de exterminio. Aunque esta propuesta también es enunciada puntualmente por autores como Mora, la desconfianza de este último no es comparable a la de Pimentel. Mora sí parece creer en que la situación tiene solución, aunque siempre con el transcurso de mucho tiempo.

La igualdad ante la ley, precepto básico de la legislación republicana, como medida necesaria para la asimilación, es apoyada por Pimentel; pero no es una proposición exclusiva de este autor, todos los del período la comparten. Sin embargo, todos son conscientes de que la implantación de las leyes y su cumplimiento efectivo no es algo inmediato. Y, además, consideran que el "padecimiento indígena" hasta que la situación se resuelva es un "mal necesario". "Fundirse en la masa general" no es algo que pueda hacerse rápidamente, sino que llevará aproximadamente un siglo que toda huella indígena haya desaparecido. Los indios, de este modo, no sólo no son imprescindibles, como lo eran con anterioridad, ahora son necesariamente prescindibles. El tiempo es, entonces, desde el punto de vista de la mayoría de los autores, un obstáculo para conseguir la asimilación, aunque se asume como un escollo imponderable. Un siglo es el lapso aproximado que transcurrirá hasta que los indígenas se fundan en la masa general. Un período tan largo para la resolución del problema constituye un importante hándicap para Mora y para Pimentel. Hay prisa por acceder "al rango de nación propiamente dicha". Podría apuntarse que se debe a que se trata de una nación muy joven, tal vez con cierto "complejo de inferioridad" respecto al Viejo Mundo por ello.

Recogiendo las propuestas que se hacen para la resolución del problema para la nación que constituyen los indios, la asimilación sobresale como la dominante, la hegemónica. Ésta se divide en varias, de las cuales el mestizaje racial es el núcleo. Junto con la mezcla física, deben aplicarse medidas complementarias, fundamentalmente la educación y la puesta en práctica de la igualdad legal. No obstante, la asimilación implica ante todo fusión racial. Con precedentes como Mora, Pimentel es el primer autor que defiende explícitamente el mestizaje. Junto con el mestizaje, la legislación y la educación, Pimentel propone como remedio necesario para la "raza indígena" la evangelización, retomando así la vieja crítica de los pensadores novohispanos sobre el cristianismo prehispánico y la deficiente evangelización llevada a cabo durante

la Colonia. El indio, al no tener "religión ilustrada", también adolece de moral. Es necesario por ello evangelizarle de nuevo, pero de forma correcta, para que adquiera moral, "ese elemento tan necesario para el bienestar de las naciones": "El indio ha carecido de una religión ilustrada, y en consecuencia de moral, de ese elemento tan necesario para el bienestar de las naciones. Debe, pues, comenzarse por que los indios aprendan la religión católica; pero libre de errores y preocupaciones, en su pureza, en su verdad" (ibíd., 165).

El eje en torno al cual se articula la solución al problema indígena es, como ha podido observarse, el mestizaje. Acompañado, sí, por educación, legislación y evangelización, pero dominante por encima de todas ellas. Sólo con la mezcla física se obtendrá el blanqueamiento de la población, que supondrá la asimilación de la población india a la nación. Sin embargo, no se trata de un mestizaje como el revolucionario, que ha pasado a la historia como el paradigma del mestizaje. El revolucionario constituye un fin en sí mismo, su objetivo es la creación de una nación mestiza; por el contrario, el decimonónico es un medio para lograr la asimilación, que es el fin. Por otro lado, el mestizaje del que se ocupa este capítulo es una mezcla racial, física, que logrará blanquear a la población; el que se abordará más adelante es cultural, en él la raza no importa tanto, lo que verdaderamente tiene peso es la cultura mexicana. Por ello, en el siglo XIX la educación se considera una medida accesoria al mestizaje, externa a él, aunque complementaria; mientras que en el XX la educación forma parte del mestizaje, se incluye en él, y no de modo ni mucho menos accesorio, sino nuclear. El mestizaje decimonónico no da como resultado un híbrido con características de ambas razas, como se pensará en el siglo XX, sino que existe confianza plena en que finalmente prevalecerá lo blanco. Curiosamente, y en esto coincide Pimentel con otros pensadores del XIX, al producirse la fusión racial, se da por supuesto que el elemento indio se diluirá en el blanco. La población mexicana primero será de una "raza mixta", para llegar con el tiempo a ser blanca.

La idea anterior, como sucede con la práctica totalidad de las que se analizan en esta investigación, no se limita a la producción intelectual, sino que los gobernantes la comparten e intentan llevarla a la práctica. En este contexto se enmarca el apoyo a la inmigración extranjera que promueven los gobiernos de Benito Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada y Porfirio Díaz. Se considera necesaria esta inmigración para que el

elemento que tras la mezcla prevalezca en la población mexicana sea el blanco. Las medidas legislativas de los períodos liberal y porfirista en general, no sólo las de atracción de inmigración europea, siguen las directrices del pensamiento intelectual al respecto. Al inicio de la Independencia, según Basave, los liberales desdeñaron a los indios, convirtiéndose éstos en "el lastre que por humanitarismo habría de ser arrastrado". El autor cita a varios pensadores de la época para respaldar su afirmación: Lorenzo de Zavala sugiere educarlos o, en caso de que no funcione su solución, imitar a Estados Unidos y "obligarlos a salir del territorio de la República"; por su parte, Mariano Otero también propone la educación como remedio, porque si perdura su "estado semisalvaje", "apenas pueden considerarse como parte de la sociedad"; y, por último, José María Luis Mora emite un decreto de desnacionalización de los "cortos y envilecidos restos de la antigua población mexicana" y opina que, aunque el igualitarismo debe estar vigente, no todos son "igual de iguales": los criollos lo son más que los mestizos y los indios (Basave 1990: 22).

En cuanto a las políticas que tienen por objeto específico el blanqueamiento de la población, son puestas en práctica tanto por los sectores liberales como por los conservadores y los positivistas, aunque difieran en los modos de lograr su objetivo. Tanto los primeros como los segundos están guiados por la xenofilia, en opinión de Agustín Basave, lo que les impulsa a procurar la inmigración de colonos europeos. Blanquear es el objetivo de todo ello (ibíd., 22 y 23). Respecto a las diferencias en la ejecución entre conservadores y liberales, los primeros desean un príncipe europeo para México, mientras que los segundos, en parte en contradicción con sus ideales de igualdad legal y condena del racismo, tratan de conseguir que México se europeice y *ayanquice*. En cualquier caso, bajo una monarquía o bajo una república, con un modelo centralista o uno federalista, el modelo es siempre extranjero, en palabras de Basave, "en los dominios del hombre blanco" (ibíd., 23).

Benito Juárez es el primer promotor de las políticas de blanqueamiento. Considera que hay que poner remedio no sólo a la degradación de los indígenas, sino también a la despoblación de México. Sugiere repoblar con inmigrantes europeos para solucionar ambos problemas. Sin embargo, no tiene éxito porque la inseguridad del país causa recelo entre los extranjeros, que no se deciden por ello

a emigrar. Sebastián Lerdo de Tejada, sucesor de Juárez, sigue adelante con el mismo tipo de políticas repobladoras. Lerdo emite una ley ofreciendo tierras, facilidades y exenciones de impuestos a los extranjeros que migren a México. Pero tampoco tiene éxito y los escasos extranjeros que se establecen en el país tienden a hacerlo en las ciudades y no en las zonas rurales aisladas que el gobierno pretende colonizar (Entrena 1990: 94). La atracción de población inmigrante tiene más implicaciones de las que a simple vista pudiera parecer. No se blanquea sólo el aspecto externo de la población; también el interno, las mentalidades y costumbres, se modifica. Según Mónica Quijada, el intento de que los extranjeros migren a México pretende su fusión con la población oriunda, lo que, implícita o explícitamente, introduciría en los mexicanos rasgos que los liberales asocian con las naciones civilizadas. Pero no se trata únicamente de "civilizar las mentalidades", terminar con los indios y las castas a través de la fusión no es menos relevante. No se pretende sólo que los pobladores pasen a ser ciudadanos, además deben ser ciudadanos blanqueados racialmente y europeizados en su mentalidad y costumbres (Quijada 1994a: 46).

No obstante, aunque se lleven a cabo medidas políticas para apoyarlo, hay que señalar que este primer mestizaje no está aún maduro en su formulación. Los autores que teorizan sobre él no están completamente seguros de la efectividad de sus resultados. Se piensa que puede fallar: hay dudas. Ante ellas, se propone la solución exterminadora. Mónica Quijada afirma que tras estas dudas se esconde la concepción racista de la época. La autora asevera que el blanqueamiento, que ella denomina "exclusión por fusión", convivió con propuestas de solución más radicales. De este modo, el concepto de "civilización" se vincula al de "exterminio", especialmente en zonas fronterizas, adjetivadas como de "barbarie", a las que el poder central llega con dificultades (ibíd., 46 y 47). El exterminio se postula como una alternativa drástica cuando la civilización se convierte en imposible. Los autores decimonónicos lo enuncian pero inmediatamente lo rechazan por cuestiones morales. No obstante, su simple enunciación es de por sí muy relevante y, no por casualidad, comienzan a aparecer por el mismo tiempo, en torno a la mitad del siglo XIX, opiniones favorables en la prensa a las políticas respecto a los indígenas estadounidenses. Tras ello se esconde la idea, frecuente en la época, de que un

"bárbaro" no es susceptible de ser civilizado, porque "las condiciones de barbarie son biológicamente innatas" (ibíd., 46). Todo ello refleja fielmente el ya mencionado paso del indio imprescindible de los criollos al prescindible de la nación independiente. Asevera Quijada que el "indio heroico de la independencia", "mito de la nacionalidad", ha pasado a carecer de "toda capacidad de civilización" (ibíd., 47).

Francisco Pimentel, autor que encabeza en México la solución exterminadora, aunque sólo como sugerencia, nunca como proposición abierta, llega a ella reflexionando sobre su apología del mestizaje y la educación de los indios. Argumenta que, en el caso de educar a los indígenas, la primera reacción de éstos, al ser "capacitados" a través de la educación, sería la venganza por el sometimiento padecido. Por ello plantea su destrucción. Pero se asusta de sus propias palabras y busca "una solución más humana". Ésta se llevará a cabo en dos fases; la primera de mestizaje, "un estado transitorio en el que algunos defectos del indio se mitigarán"; y la segunda de blanqueamiento a través de la llegada de inmigrantes europeos, lo que "absorberá todos los vestigios de indianidad y con ella los temidos vicios populares que la acompañan" (Semo 1995: 23). Sin embargo, no queda demasiado claro si es el mestizaje lo que asusta a Pimentel o es la educación, pareciera que más bien es lo segundo[41]:

> Después de palpar todas estas dificultades e inconvenientes, en manera ninguna exagerados, parece que debe sobrecogernos el desaliento, y que el resultado de nuestras observaciones nos conduce naturalmente a esta terrible disyuntiva como único y definitivo remedio: ¡matar o morir! Idea horrible, que nos hace palidecer de espanto; pensamiento inhumano. ¿Será preciso que degollemos a los indios como lo han hecho los norteamericanos? (Pimentel 1995 [1864]: 173).

41. "En fin, debemos reflexionar igualmente que la civilización puede ilustrar la mente del indio, pero acaso no mejorar su carácter. Ilustrado el indio pero desenvolviéndose en él un talento maligno, su civilización traería males y no bienes. [...] Se ha observado también otra circunstancia: el indio degradado y envilecido hoy, levantado mañana a una grande altura, se desvanece y aturde, se vuelve arrogante, ve a todos con desprecio y con lástima [...] los mayores tiranos de los indios, en todas épocas, han sido los mismos suyos cuando se les ha elevado siquiera al rango de alcaldes. Por estas razones el señor Alamán decía en sus conversaciones, 'que sería peligroso poner a los indios en estado de entender los periódicos'" (Pimentel 1995 [1864]: 173).

El indígena es susceptible de ser civilizado, pero no de que su carácter mejore. "El indio degradado y envilecido", si es elevado, "se desvanece y aturde, se vuelve arrogante, ve a todos con desprecio y lástima". En él puede desarrollarse un "talento maligno" que podría hacer recomendable el exterminio. No obstante, la solución exterminadora le parece moralmente inaceptable y la desecha, proponiendo finalmente el mestizaje, a pesar de las dudas y de las dificultades para que se materialice, como solución. Con el tiempo, a través de la mezcla, indígenas y blancos se convertirían en lo mismo: blancos. Frente al exterminio, Pimentel propone la transformación de los indios a través del mestizaje:

> Afortunadamente hay un medio con el cual no se destruye una raza sino que sólo se modifica, y ese medio es la transformación. Para conseguir la transformación de los indios lo lograremos con la inmigración europea, cosa también que tiene dificultades que vencer; pero infinitamente menores que la civilización de la raza indígena (ibíd., 173).

Pimentel describe el proceso de blanqueamiento, que se logrará a través de la emigración europea a México, dificultosa, aunque menos que la civilización de los indígenas. Además, el blanqueamiento implica transformación y no destrucción, lo que moralmente es más aceptable para el autor. Sin embargo, siguen asaltándole dudas: ¿cómo serán los sujetos que resulten de la mezcla?, ¿será una "raza bastarda"?, ¿heredarán los vicios de sus progenitores? Pimentel responde a sus preguntas afirmando que estos individuos resultantes del mestizaje constituirán simplemente una "raza de transición", que con el tiempo llegará a ser blanca, a lo que contribuirá la intervención de los mestizos ya existentes en México. En cuanto al problema de los rasgos que los indios dejarían como herencia a la mezcla, el pensador opina que se resolvería con la educación:

> Pero ¿la mezcla de los indios y de los blancos, dirán algunos, no produce una raza bastarda, una raza mixta que hereda los vicios de las otras? La raza mixta, respondemos, sería una raza de transición; después de poco tiempo todos llegarían a ser blancos. Además, los europeos desde luego se mezclarían no sólo con los indios sino con los mestizos que ya existen, y forman la mayor parte de la población; así es que desde luego resultaría ya una generación de blancos superior en número. Por otra parte, no es cierto que los mestizos hereden los vicios de las dos razas, si no es cuando son

> mal educados; pero cuando tienen buena educación sucede lo contrario, es decir, heredan las virtudes de las dos razas. El señor Alamán ha observado, y con mucha verdad, que los mestizos "son susceptibles de todo lo bueno y de todo lo malo" (ibíd., 173 y 174).

En defensa de los mestizos, afirma Pimentel que "mientras que el indio es sufrido, el mestizo es verdaderamente fuerte"; "es valiente"; "son gente de mirar firme y seguro, y en su porte confiado dan a conocer la audacia que los distingue"; "ven con desprecio a los indios, pero entre sí son amigos generosos y leales o enemigos encarnizados"; "desprecia a su enemigo o toma por sí mismo la venganza"; "son en extremo pródigos"; "muestra más gusto, más adelanto y más deseo de progreso que el indio"; "es despejado, agudo y de fácil comprensión". Puede comprobarse que, según los describe Pimentel, los mestizos son en gran medida antitéticos a los indios. Los defectos que se achacaban a estos últimos se invierten convirtiéndose en las virtudes de los primeros. Y, si se observan los defectos de los mestizos, no son desde luego tan "terribles" ni tan determinantes como los de los indios; como afirma el autor, son "más fáciles de corregir"[42]. La "raza mestiza", como la "raza de transición" también mestiza, es susceptible de ser educada con éxito, cosa que no sucede con los indios.

Otro modelo de mestizaje, alternativo al de José María Luis Mora y al de Francisco Pimentel, es el enunciado por Vicente Riva Palacio, escritor y político de tendencias liberales, contemporáneo de Pimentel, autor de *México a través de los siglos* (1888). Riva Palacio se define a sí mismo como mestizo y propone una mezcla que dé como resultado, no la asimilación del indio para que termine transformándose en blanco, sino un nuevo grupo, una nueva población nacional. Para el autor, la Colonia es el punto de partida de una mezcla, un cruce, que dará origen a una "nueva raza para formar la nacionalidad mexicana". Es por ella que se consigue la separación de la metrópoli, puesto que "toda tentativa de independencia era infructuosa mientras el cruzamiento de razas no produjese un pueblo nuevo, exclusivamente

42. "Se percibe, pues, desde luego, que los defectos de los mestizos son de naturaleza diferente a los de los indios [...] El mestizo puede corregirse con sólo que se le modere por medio de una saludable disciplina; pero ¿donde encontraremos un tónico bastante activo para elevar al indio a la vida civilizada?" (Pimentel 1995 [1864]: 175).

mexicano". Cada grupo étnico que habita México tiene una particular "idiosincrasia de raza", concebida por el autor de modo absolutamente esencialista, contra la cual, afirma, la educación no sirve. Este mestizaje de Riva Palacio es entendido como mezcla y no como proceso de transformación de un elemento para convertirse en el otro. El indio, según el pensador, va influyendo en el elemento español, pero no tiene "preponderancia de transmisión". Se trata, en resumen, de una especie de "contrato racial", de carácter evolucionista, influido por Darwin, Haeckel y Spencer, en el que dos razas se unen y van modificándose, resultando una nueva, a la que el elemento blanco aporta inteligencia y "preponderancia de transmisión", mientras que el indio ofrece "fuerza antropológica" (Basave 1990: 29 y 30).

Estos primeros teóricos del mestizaje son conscientes de que pueden encontrar objeciones a sus teorías. Éste es el caso de Pimentel, que se plantea una importante crítica de la que piensa que sus argumentaciones pueden ser objeto, más allá de las dudas que él mismo alberga con frecuencia. El autor prevé que puede reprochársele que el adelanto que se lograría si sus ideas sobre el mestizaje se materializaran no es el del indio sino el de México. Esta disyuntiva entre favorecer los intereses de los indígenas o los de la nación se retomará con posterioridad, durante el indigenismo, y entonces estará mucho más presente que ahora, pero Pimentel ya se la plantea, aunque sea de manera tangencial. El autor responde a ella afirmando categóricamente que el mestizaje es una solución para México, no para los indígenas. De hecho, busca una solución para el país, no para los indios, de manera consciente:

> [...] que la transformación de la raza indígena es un remedio para el país en lo general, pero no para los indios en particular [...] Diremos, pues, que en ninguna manera se debe considerar la raza indígena de México de una manera absoluta sino relativa; no se le debe ver como aislada, sino como parte de una nación, y, en consecuencia, ligados sus intereses a los del país a que pertenece. El querer remediar a los indios, tiene por objeto evitar los males que su situación ocasiona a México (Pimentel 1995 [1864]: 176).

Otra respuesta a una objeción al mestizaje, esta vez enunciada por Justo Sierra, constituye una réplica a las afirmaciones hechas por pensadores europeos, como por ejemplo Le Bon (Sierra 1977 [1940]: 297 y 298). A la réplica al mismo concepto de mestizo, Justo Sierra respon-

de con un alegato a favor de él comparable al enunciado por Francisco Pimentel en lo que se refiere a la fuerza, dinamismo y facilidad de aprender de los mestizos (ibíd., 299). Éstos son los artífices, dice Sierra, de los cambios que la Independencia ha traído consigo: económicos, como la desamortización y la atracción de capital extranjero; políticos, como la lucha contra la monarquía; educativos e intelectuales; etc. Los mestizos, en fin, han hecho posible la libertad política en México. Por todo ello, la nacionalidad mexicana es, o será en breve, una realidad (ibíd., 299).

El mestizaje que propugna Justo Sierra difiere del enunciado por Pimentel. El primero termina en 1902 de escribir *Evolución política del pueblo mexicano*, su gran obra, que representa según muchos un parteaguas en la historiografía nacional. La novedad de sus tesis puede apreciarse también en su defensa del mestizaje, diferente a la de otros autores decimonónicos. Sierra es en todo momento más propositivo que Pimentel y, además, la confianza en el resultado de la mezcla del primero es infinitamente mayor que la del segundo[43]. Mientras que Pimentel habla del mestizaje de modo externo, como una propuesta de solución para otros, para los indios, Sierra, al igual que hacía Riva Palacio, se incluye de manera categórica en la familia mestiza. Agustín Basave define el mestizaje de Sierra como "el mestizo [que] se hace burgués". De hecho, el autor considera al mestizo el representante de la naciente clase media del Porfiriato, de la que él mismo forma parte como intelectual y político (Basave 1990: 34 y 35). El pensador identifica claramente lo mestizo con lo mexicano. Los mestizos serán los "neomexicanos". Esta identificación será una de las piedras angulares del nacionalismo mexicano revolucionario. Sierra ya se siente mestizo, no criollo, a éste le califica como conservador y, por tanto, traidor a la patria.

Sin embargo, el mestizaje del pensador, innovador en algunos de sus presupuestos, no lo es tanto en otros. Opina, como casi todos los autores que le preceden y conviven con él, que es necesario "activar la mezcla" mediante la inmigración europea, lo que constituye la idea básica del blanqueamiento. Lógicamente, a través de la fusión de indíge-

43. "[...] 'el pueblo terrígeno es un pueblo sentado; hay que ponerlo en pie'. Y no será difícil lograrlo, porque la rápida absorción de razas permite vislumbrar 'el tiempo no muy lejano en que el mexicano [...] formará la casi totalidad de los habitantes'" (Basave 1990: 34).

nas, criollos y mestizos, la población no se blanquea. El hecho de verse obligado a recurrir a los europeos para "mejorar" la raza existente en México es una idea típica del mestizaje decimonónico, pero no del siglo xx. No obstante, ya no cabe ninguna duda, con Justo Sierra, autor perteneciente al período positivista, el mestizaje, a través del blanqueamiento de la población, es la solución definitiva, atrás han quedado todos los interrogantes. Para alcanzar dicha solución, falta, afirma el pensador, el blanqueamiento a través de la inmigración, el modo de atraer a inmigrantes europeos para que se mezclen con las poblaciones indias, que de este modo se civilizarán, y también, educación: "Esta, desde el punto de vista mexicano, es la obra suprema que se presenta a un tiempo con caracteres de urgente e ingente. Obra magna y rápida, porque o ella, o la muerte" (Sierra 1977 [1940]: 291). La solución es, pues, el mestizaje a partir de la inmigración de colonos extranjeros y, con él y con ayuda de la educación, la transformación del indio, que desaparezca como tal y se convierta en mexicano:

> Convertir al terrígena en un valor social (y sólo por nuestra apatía no lo es), convertirlo en el principal colono de una tierra intensivamente cultivada; identificar su espíritu y el nuestro por medio de la unidad de idioma, de aspiraciones, de amores y de odios, de criterio mental y de criterio moral; encender ante él el ideal divino de una patria para todos, de una patria grande y feliz; crear, en suma, el alma nacional, ésta es la meta asignada al esfuerzo del porvenir, ése es el programa de la educación nacional. Todo cuanto conspire a realizarlo, y sólo eso, es lo patriótico; todo obstáculo que tienda a retardarlo o desvirtuarlo, es casi una infidencia, es una obra mala, es el enemigo (ibíd., 291).

Afirma el autor que hay que "convertir al terrígena en un valor social", y que es responsabilidad de la nación: "sólo por nuestra apatía no lo es". Los elementos a transformar son: despertar en él el deseo de convertirse en colono que cultive tierras, promover la unidad de idioma, aspiraciones, amores y odios, criterio mental y criterio moral y hacer que albergue un ideal de patria y un alma nacional. De todo ello se ocupará la educación nacional.

Un último intelectual que representa el mestizaje del Porfiriato es Andrés Molina Enríquez, escritor, precursor de la Revolución mexicana, especialmente en lo que se refiere al agrarismo y en cierta medida también al mestizaje y autor de *Los grandes problemas nacionales* (Mo-

lina Enríquez 1979 [1909]). Los pensadores del período que respaldan y defienden el ascenso al poder de Porfirio Díaz, como es el caso de Molina, lo hacen en gran medida porque opinan que es necesario un mando centralizado y autoritario, que pueda controlar, entre otras cosas, los problemas entre los diferentes grupos raciales. En este sentido, el autor, utilizando una comparación orgánica de la sociedad con un cuerpo humano, afirma que la sociedad mexicana constituye un cuerpo desproporcionado: "del tórax hacia arriba es un gigante", "del tórax hacia abajo es un niño"; lógicamente, no puede sostenerse (Basave 1990: 64). También Molina, al igual que hacían otros autores en el siglo XIX, describe, no sólo a los indígenas, sino también al resto de los grupos que pueblan México. Comienza el autor con los criollos (ibíd., 64). A continuación, aborda Molina Enríquez a los indios. De ellos habla más breve y negativamente que del resto de los grupos: "Los rasgos morales característicos de los indios de raza pura, en conjunto, eran y son todavía, su sumisión servil, hipócrita en los incorporados, sincera en los sometidos, y su cristianismo semi-idolátrico" (Molina 1979 [1909]: 64). Sobre los mestizos, afirma Molina que a pesar de que el mestizo resulta de la mezcla del criollo y el indio, quiere apartarse de ellos y "sobreponerse", porque la animadversión que sienten es mutua. Los mestizos sienten aversión por el "sentimiento de autoridad" y el catolicismo de los criollos, así como por la "abyección de raza servil" y la idolatría de los indios. Por el contrario, ellos se diferencian por "una mezcla de furor antirreligioso, igualitario, vengador e iconoclasta", quieren "liberarse de sus ataduras, se vuelven liberales y aspiran al bienestar que les permita mejorar su raza" (Basave 1990: 65).

Andrés Molina Enríquez propone, de acuerdo a las anteriores reflexiones, un nuevo mestizaje, ya puesto en marcha: "[...] el mayor beneficio que debemos a la forma republicana es el de haber hecho la igualdad civil que ha favorecido mucho el contacto, la mezcla y la confusión de las razas, preparando la formación de una sola" (Molina 1979 [1909]: 62). El pensador considera que el mestizo está "llamado a formar la nueva nacionalidad mexicana". Ello se debe a "su energía, que "estriba en su naturaleza antropológica y en su fuerza selectiva" y que le viene de herencia indígena, porque el mestizo no es una raza nueva, "es la raza indígena, considerada como la totalidad de las razas indígenas de nuestro suelo, modificada por la sangre española". De este modo, Molina asevera que el resultado de la mezcla, del mestizaje, es superior a la suma

de los elementos originales. Visto el indígena casi exclusivamente como el antepasado del mestizo, Molina subraya algunas virtudes del primero, como su óptima adaptación al medio (ibíd., 253). Esta adaptación es explicada por el pensador del siguiente modo:

> [...] si las razas blancas podían considerarse superiores a las indígenas por la mayor eficacia de su acción, consecuencia lógica de su más adelantada evolución, las razas indígenas podían considerarse como superiores a las razas blancas por la mayor eficacia de su resistencia, consecuencia lógica de su más adelantada selección (ibíd., 253 y 254).

Los elogios a la "raza indígena" de la época no son exclusivos de Molina Enríquez. Por su parte, Vicente Riva Palacio afirma que "los indígenas tienen un progreso corporal superior al de todas las razas, lo cual demuestra que "son de una antigüedad remotísima y están compuestos de unidades de una poderosísima fuerza racial", llegando incluso a superar a la "raza blanca". Ello se debe a que "si bien la raza blanca es superior por su 'acción', producto de su más adelantada evolución, la raza indígena es superior por su "resistencia", resultado de su más adelantada selección" (Basave 1990: 65). Esta admiración por la resistencia de los indígenas es una constante que, como se irá observando a lo largo de esta investigación, se mantiene durante toda la época independiente hasta el día de hoy.

Molina Enríquez opina que el de la población es uno de los grandes problemas nacionales mexicanos, concretamente el cuarto dentro de una relación de ellos que elabora y que constituye el núcleo de su obra *Los grandes problemas nacionales*. Como solución, el autor niega validez a la medida, muy en boga poco tiempo atrás, de la inmigración, a la que, según Basave, denomina "el absurdo criollo de la inmigración", pues considera que discrimina a los mexicanos y que es compleja debida a la poca adaptación de los extranjeros a las difíciles condiciones de México. Los mexicanos, opina Molina, tienen todo lo necesario, una vez el mestizaje sea completo, para desarrollarse (ibíd., 68).

El quinto problema nacional, según Andrés Molina Enríquez, es el político. Para el autor, la patria se basa en la unidad del "tipo físico, las costumbres, la lengua, ciertas condiciones provenientes del estado evolutivo, y los deseos, los propósitos y las tendencias generales", lo que a su vez genera "la unidad de ideas". "De ahí que la homogeneidad sea condición sine qua non de la existencia de una patria como tal, y que

el encuentro de dos 'agregados humanos' distintos no pueda constituir una patria sino hasta que éstos 'se confundan en uno solo'" (ibíd., 68 y 69). La homogeneidad de la "familia nacional" que menciona Molina debe producirse en lo tocante a diversos aspectos. La unidad religiosa existe, aunque es necesario fortalecerla; la "unidad de tipo" "se dará por añadidura cuando el mestizaje se generalice"; la de costumbres se logrará evitando la influencia externa; la de lenguaje se conseguirá enseñando a los indios español; "la unidad del estado evolutivo", "implica adelantar a los indígenas y a los mestizos y retrasar a los criollos"; y, por último, "la unidad de deseos, propósitos y aspiraciones emanará de la formación de un carácter único, que habrá de ser el mestizo".

Si el "carácter mestizo" debe prevalecer se debe a que ha resultado vencedor en la "larga lucha sostenida por todos los elementos étnicos que componen la población nacional" (Molina 1979 [1909]: 265). El "carácter criollo vale poco como factor de constitución de la nacionalidad, porque no es muy firme". Por el contrario, el carácter de los mestizos sí lo es, debido a su componente indígena. Hay, además otras razones para que el mestizo domine: "La necesidad de que el elemento mestizo continúe en el poder, se impone por tres razones concluyentes: es la primera, la de que es el más fuerte; es la segunda, la de que es el más numeroso; y es la tercera, la de que es el más patriota" (ibíd., 266). La unificación descrita, resultado de la "refundición en los mestizos de los criollos e indígenas restantes", llevaría, en palabras de Molina citadas por Basave, a "formar con toda la población, una verdadera nacionalidad, fuerte y poderosa, que tenga una vida y una sola alma" (Basave 1990: 71). De esta manera, cuando "los mestizos hayan consumado su gran obra", México será grande. "Entonces sí habrá patria mexicana" (ibíd., 69 y 70).

Lo descrito constituye la tesis mestizófila de Molina: "[...] las condiciones para la transformación están dadas: 'Tiempo es ya de que formemos una nación propiamente dicha, la nación mexicana, y que hagamos a esa nación, soberana absoluta de sus destinos, y dueña y señora de su porvenir'" (ibíd., 71). Esta mestizofilia constituye la solución al problema del nacionalismo, de la identidad nacional. En este sentido, afirma Agustín Basave que "[...] la tendencia a vincular mestizaje y mexicanidad responde esencialmente a una búsqueda de identidad nacional [...] la corriente mestizófila se inscribe en el ámbito del nacionalismo" (ibíd., 14).

2. EL PROYECTO NACIONAL INDIGENISTA: MISERIA Y REDENCIÓN

> Política indigenista significa, en suma, transformar a tres millones de individuos que viven en el territorio nacional, y que son teóricamente considerados mexicanos, en tres millones de mexicanos que realmente contribuyan a su propio progreso y al progreso de México.
>
> (Alfonso Caso 1958)

El término "indígena" va a generalizarse a partir del triunfo de la Revolución de 1910, dejando en teoría de lado vocablos propios de tiempos pasados, como "indio". No obstante, el predominio de "indígena" no va a producirse de modo inmediato tras el fin de la coyuntura revolucionaria, sino que tarda un tiempo en convertirse en término hegemónico. De hecho, los autores tempranos del período discursivo del que se ocupa este capítulo utilizarán "indio" de manera frecuente. Andrés Molina Enríquez, intelectual tanto del Porfiriato como de los años inmediatamente posteriores a la Revolución, afirma que prefiere hablar de "indios", y desecha el vocablo "indígena" por ser, según él, de origen criollo (Basave 1990). También el antropólogo Manuel Gamio recurre constantemente al empleo de la palabra "indio" (Gamio 1982 [1916]). Años después, el filósofo Leopoldo Zea, que utiliza también "indio", critica "indígena" esgrimiendo un argumento que se generalizará en el futuro y que consiste en afirmar que constituye una categoría impuesta por dominadores (Zea 1953: 56 y 57). Sin embargo, José Vasconcelos, político y escritor de época tan temprana como Molina y Gamio, critica el uso de la palabra "indio" porque alega que tal denominación se debe a un error histórico, y propone la utilización de un curioso concepto, "hombre rojo". No obstante, reconoce que el término "indio" está muy arraigado y que por ello es inútil intentar que se deje de emplear (Vasconcelos 1926). El autor usa también otros vocablos, propios del período, como "indígenas" (íd.), "pueblos indígenas" (ibíd. 1974 [1956]), "razas indígenas" (ibíd. 1926) —que une lo racial, prevaleciente en el período anterior, y lo indígena, característico del actual—, y el algo más inusual "raza sojuzgada" (ibíd.

1974 [1956]: 530). Manuel Gamio habla asimismo de "raza" de manera habitual, aunque no aplica el concepto sólo a los indígenas, sino también al resto de los grupos humanos que pueblan México (Gamio 1982 [1916]). En ocasiones, el antropólogo designa a los indios como "pobre y doliente raza" y como "raza desvalida" (íd.). Pero el autor recurre a otros conceptos, más modernos que "raza", como "el indígena" (ibíd. 1975), "civilización indígena" y "población indígena" (ibíd. 1982 [1916]). Menciona el antropólogo otro término, "mexicanos" (íd.), frecuente en la Colonia y en el siglo XIX. Como entonces, con él se alude a las poblaciones prehispánicas.

Consuelo Ros, en el análisis del discurso del Instituto Nacional Indigenista (INI) que realiza (Ros 1992), estudia, entre otras cosas, las designaciones empleadas para referirse a estas poblaciones, fundamentalmente por parte del antropólogo Alfonso Caso, así como de la mencionada institución. La época investigada por ella es más tardía que la de los autores mencionados hasta ahora, ya que aproximadamente parte de 1950. Ros deduce que en estos años se ha abandonado casi por completo la palabra "indio" y que "indígena" ha pasado a ser hegemónica. En efecto, es poco frecuente encontrar en textos posteriores a la década de 1950, no sólo de Caso o del INI, sino de cualquier intelectual o institución de corte indigenista, el término "indio", siendo preponderante la designación "indígena", "población indígena" o, como afirma el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán, la más típica "clase indígena", "[...] la población indígena que, conforme con la ideología y la fraseología revolucionarias, era llamada la clase indígena" (Aguirre Beltrán 1965: 10). Sin embargo, en ocasiones, los indigenistas clásicos emplean algunos otros términos. De esta manera, Alfonso Caso, además de "indígenas" (Caso 1980 [1958]), "grupos indígenas" (ibíd. 1948) y su preferido "comunidad indígena" (ibíd. 1980 [1958]), utiliza "los indios" (íd.) y aplica, lo que constituye una excepción, "mexicanos" a las poblaciones indígenas contemporáneas, aunque aclara que se trata de "mexicanos especiales". Lázaro Cárdenas, aunque normalmente hace referencia, de acuerdo al discurso imperante en su mandato presidencial, a "los indígenas", a veces también alude al "indio" (Cárdenas 1976 [1940]). Juan Comas, por su parte, se refiere a los indígenas como "seres marginados" (Comas 1961: 254 y 255). Y, por último, Gonzalo Aguirre Beltrán habla de "el indio" (Aguirre Beltrán 1990), "el indio precolombino" (ibíd. 1991 [1967]) y el típico "los indígenas" (ibíd. 1986 [1968]).

Durante el período discursivo indigenista se levantan cinco censos, en 1921[1], 1930, 1940, 1950 y 1960. La tendencia general observada en los anteriores recuentos, aumento del número total de indígenas y su disminución respecto al total nacional —básicamente debida a la aculturación y al mestizaje—, puede observarse de manera general durante el "período indigenista". Sin embargo, los censos de 1930 y 1940 son excepcionales en este sentido, puesto que en ellos la proporción de indígenas respecto al total nacional es mayor que en los recuentos anteriores. A partir de 1950 de nuevo la tendencia retorna a la norma habitual. El aumento de 1930 y 1940 se explica teniendo en cuenta, además del cambio de ideología respecto a los indios del período, el ensayo de nuevos métodos de recuento. La Revolución mexicana supuso un replanteamiento del ideario sobre los indígenas, que también se refleja en los censos de población, donde se puede observar el interés, característico del "período indigenista", por conocer en profundidad el "problema indígena". De este modo, en 1921, la lengua indígena aparece combinada con el criterio racial y en los censos de 1940 y 1950 se realizan ensayos de aplicación de criterios culturales (Sanz 2005: 102).

En el IV censo, de 1921, se añade a la pregunta sobre lengua hablada otra acerca de autoadscripción racial: "¿A qué raza se siente pertenecer? a) Raza blanca, b) mestiza o c) india" (Valdés 1989: 31 y 32). Este censo refleja la preocupación del momento, tras la coyuntura revolucionaria, en la que tanta importancia han tenido los indígenas, de recoger fielmente a dicho grupo. El resultado del altísimo porcentaje en absoluto perjudica la creación del proyecto nacional, que pretende caracterizar, sin homogeneizar de momento, a la inmensa mayoría como "pueblo", concepto que los indígenas engrosan de manera relevante. La Constitución de 1917 establece que toda la población tiene los mismos derechos, los mismos deberes y es igual ante la ley, independientemente de su origen o su color de piel. A partir de 1930 se materializa el mandato constitucional de no discriminación en los censos de población y deja de utilizarse definitivamente el criterio de raza en ellos, al igual que desaparece de todo el resto de documentación oficial (Sanz 2005: 102).

1. Este censo se levanta en 1921 en lugar de hacerse en 1920 debido a la coyuntura revolucionaria. Se trata de una de las escasas excepciones que pueden observarse en los censos mexicanos, sumamente regulares.

El V censo, de 1930, se dedica de manera particularmente exhaustiva a la descripción de las poblaciones indígenas, pero ésta se limita al ámbito lingüístico. Se introduce la novedad de incluir series estadísticas en el ámbito nacional y estatal, y se divide a los hablantes de lenguas indígenas entre bilingües y monolingües, distinguiendo su sexo. También en dicho conteo se restringe por primera vez la población hablante de lengua indígena a individuos de cinco años o más, puesto que se considera que es a esa edad cuando las personas han adquirido plenamente la habilidad lingüística. La inclusión de gran cantidad de información referida a hablantes de lengua indígena en este censo se debe, en opinión de Miguel Alberto Bartolomé (INI 2000), al interés gubernamental por medir los efectos de las campañas educativas patrocinadas por él. La "educación del pueblo" que el Estado nacido de la Revolución ha puesto en marcha comienza a dar resultado, como puede apreciarse a partir del censo de 1940, con la disminución de los monolingües. Dicha educación es la materialización del empeño de las políticas indigenistas por el conocimiento de la problemática situación de los indígenas, con el fin de mejorarla para facilitar su integración en el proyecto nacional (Sanz 2005: 102 y 103). Los censos de 1940 y 1950 constituyen excepciones en lo que refiere a los criterios de clasificación, puesto que, al igual que el de 1921, combinan diversos criterios. Utilizan el lingüístico, como el resto de los censos, pero, siguiendo las directrices de la Antropología indigenista, se llevan a cabo ensayos de empleo de criterios de carácter cultural. Aparte de preguntarse por la lengua hablada, se consulta sobre el vestuario y la alimentación, ya que los trajes locales y la dieta basada en el maíz se consideran rasgos indígenas (ibíd.,103).

Manuel Gamio, entonces director del Instituto Indigenista Interamericano (INI), es uno de los principales artífices del ensayo. El antropólogo está sumamente interesado en los censos porque considera que el conocimiento de la población es fundamental para ejercer el gobierno sobre ella; y concretamente piensa que es necesario poseer el mayor número de datos posibles sobre la población indígena para implementar sobre ella políticas indigenistas. Gamio cree, asimismo, que los métodos censales utilizados hasta entonces, basados en criterios lingüísticos y raciales, no otorgan el nivel de conocimiento que conferirían los culturales (Giraudo 2006b: 5). Los estudiosos consultados, a pesar de que califican estos censos de notorio fracaso debido a que en ambos el número de personas que se identificó como indígena constituía prácticamente

la mitad de la población mexicana, afirman que consiguieron el objetivo de avanzar en la implantación de la ideología del mestizaje (Valdés y Menéndez 1987: 9). Ello se debe a que el criterio de identificación cultural de los indígenas deja ver que la frontera entre indígenas y no indígenas en México no está claramente delimitada: atendiendo a criterios culturales, los indios y el resto de la población se confunden. A causa del resultado de los ensayos realizados en los recuentos anteriores, a partir del VIII censo, realizado en 1960, se decide utilizar exclusivamente el criterio lingüístico (Sanz 2005: 103). Los cinco censos que se levantan entre 1921 y 1960 son sumamente irregulares. Destacan por las altas cifras que arrojan respecto a población indígena, aunque las del VI y el VII se considerarán erróneas, por lo que apenas obtendrán difusión, dándose por válidas las cifras que únicamente se refieren a población hablante de lengua indígena, y no las resultantes de la aplicación de criterios culturales. En el censo VIII aparecen resultados moderados debido a lo sucedido en los que les precedieron (ibíd., 107).

La Revolución mexicana trae consigo, como uno de sus principales legados, un cambio de discurso en lo que a la cuestión indígena se refiere. Se trata de un nuevo intento de definir y describir al otro, al indígena, para insertarlo en la lógica del momento, que puede denominarse "nacionalismo revolucionario". El objetivo de dicha inserción permanece invariable respecto a los tiempos previos a la Revolución: la creación del proyecto nacional, que ha cambiado con la coyuntura revolucionaria, por lo que el discurso respecto al indígena debe transformarse también. Las definiciones y descripciones sobre los indios que se tratarán en este capítulo son las que se producen desde 1910 hasta, aproximadamente, el fin de la década de 1960. El discurso público sobre los indígenas de estas décadas, que a riesgo de generalizar y unificar demasiado, podrían denominarse "período indigenista", tiene un objetivo fundamental, que es la materialización del nuevo proyecto nacional nacido de la Revolución. Las élites políticas e intelectuales son mayoritariamente revolucionarias y el modelo de nación a seguir ya no es el europeo. México ha adquirido, gracias a la lucha, una nueva identidad, esta vez mucho más original. En ella, se ha asignado un lugar específico a los indígenas, lugar que se manifiesta y se hace realidad a través del discurso público sobre ellos.

La denominación de "período indigenista" que en esta investigación se hace no coincide con la de todos los autores consultados. Ni

siquiera lo hace la denominación de "indigenismo", que puede ser entendida en sentido estricto o amplio. En sentido estricto, indigenismo hace referencia a las políticas aplicadas a los indígenas desde el fin de la Revolución hasta la crisis de este movimiento, que se desarrolla entre la década de 1960 y la de 1990; mientras que, en sentido amplio, indigenismo significa cualquier acción política por parte del gobierno hacia las poblaciones indias, sea cual sea el momento histórico. Por ejemplo, Verónica Núñez Loyo (2000) habla, en sentido amplio, de tres momentos indigenistas en la historia de México. El primero de ellos sería el que se desarrolla durante la Colonia, el segundo durante el siglo XIX y el tercero el indigenismo propiamente dicho, en sentido estricto, al que este capítulo hace referencia.

La producción discursiva sobre los indígenas del "período indigenista", al igual que las del resto de etapas, se pretende original e innovadora. Sin embargo, muestra continuidades y discontinuidades respecto a las precedentes, y también dejará en herencia rasgos a las posteriores. La aparente ruptura con todo lo anterior, como sucede en cada cambio discursivo, esconde un sustrato común, que se compone básicamente de asegurar su veracidad frente a errores o equivocaciones cometidos por otros; un nuevo "redescubrimiento de los indios"; y la problematización de la cuestión indígena, no como el problema político que a las élites les plantea el manejo de la diferencia, que es lo que podría proponerse que es, sino como un problema de los propios grupos y, ante todo, un problema nacional.

Durante la época histórica en la que se enmarca este capítulo, una ideología, el indigenismo, va a ejercer, en lo que a la cuestión indígena se refiere, una preponderancia casi absoluta. Por ello, resulta obligado que este capítulo gire en torno al pensamiento indigenista. Sin embargo, algunos otros idearios conviven con el mencionado, aunque el protagonismo del indigenismo tiende, y parece que tendía en la época, a eclipsar a todos los demás[2]. El indigenismo nace en la década de

2. Existen algunas disensiones, especialmente al inicio del período del que se ocupa este capítulo, entre la Revolución y 1940. En estas décadas la producción intelectual es muy rica, y gran parte de los esfuerzos intelectuales se vuelcan en el nacionalismo, en definir México, a los mexicanos y lo característicamente mexicano. Convivieron, según Ricardo Pérez Montfort, en torno a estas preguntas, tres corrientes ideológicas: el indigenismo, el hispanismo y el latinoamericanismo. Dichas corrientes habrían de ser opciones verdaderamente relevantes para la construcción de la nación por poco tiempo.

1920, se instaura en la de 1930 y permanecerá hasta las de 1980-1990, aunque a finales de la de 1960 comienzan las críticas a este sistema, que estará en crisis desde fines de la década de 1960 hasta principios de la de 1990. El proyecto indigenista propone la integración del indio en el Estado mexicano, para conseguir el desarrollo y la modernidad, tanto para la sociedad en general como para los propios indígenas. Durante el período de vigencia del indigenismo, se mantiene una relación muy estrecha entre los grupos indígenas y el Estado mexicano.

Tras la primera etapa indigenista, que transcurre desde la Revolución hasta la década de 1940, de carácter teórico, definitorio y de diseño, tiene lugar una segunda. Desde la mitad del siglo xx la aplicación política del indigenismo se generaliza. Es a partir de estos años cuando aparecen algunos de los teóricos fundamentales del indigenismo y especialmente cuando sus ideas se implementan a través de las políticas clásicas indigenistas. El punto de inflexión que pone inicio a la primera y da inicio a la segunda es el Primer Congreso Interamericano Indigenista, celebrado en Pátzcuaro, Michoacán, en 1940 (Sanz 2004). A partir de esa fecha, la corriente se convierte en una política articulada, con programa, instituciones y orientaciones al Estado. A instancias de las decisiones tomadas en Pátzcuaro, se creará primero el Instituto Indigenista Interamericano y, en 1948, el Instituto Nacional Indigenista (Zolla Márquez 2005: 12 y 13). El indigenismo[3], pues, será la ideología que regirá la producción discursiva sobre los indígenas en el período de tiempo que transcurre desde la Revolución mexicana de 1910 y, aunque no tiene un momento

---

Finalmente, el indigenismo fue vinculándose cada vez más con el gobierno, mientras que el hispanismo fue relegándose como ideología de los sectores más conservadores de la sociedad. El latinoamericanismo, por su parte, ha continuado siendo una opción minoritaria (Pérez Montfort 1994: 351).

3. Carlos Zolla define esta corriente del siguiente modo: "[...] el indigenismo puede ser concebido como un 'estilo de pensamiento' que forma parte de una corriente cultural y política más amplia, identificable como el pensamiento nacionalista que orientó el discurso del Estado desde los años veinte hasta principios de los ochenta. De esta manera podemos reconocer como 'indigenista' no sólo la producción de los antropólogos, las instituciones responsables de la política hacia los indios, las acciones y visiones de los funcionarios de los organismos gubernamentales, sino también la historiografía nacionalista, los discursos de los funcionarios de Estado e incluso la producción artística que exalta a las culturas indígenas como origen de la nacionalidad mexicana. Todas estas expresiones culturales y políticas están íntimamente ligadas al ejercicio del poder y se inscriben de manera coherente en el proceso de formación del Estado mexicano en la época posrevolucionaria" (Zolla 2005: 6).

concreto de finalización ya que sufre una crisis que se prolonga durante decenios, la década de 1960.

Frente al indigenismo, como corrientes opuestas a él, se encuentran, según Juan Comas, el indianismo y el occidentalismo, o, como lo denominan otros autores, "hispanismo". En cuanto al primero, dice Comas: "Pudiéramos definir el Indianismo como la posición extrema de quienes abogan por revivir la expresión cultural de lo indio, como suprema aspiración social y aun política" (Comas 1961: 251). Y sobre el segundo: "Por su parte la actitud Occidentalista parte de la supravaloración de los euro-americano y de la negación de valores a todo lo indígena. Su finalidad es lograr una rápida e impositiva incorporación de lo indio a lo occidental" (ibíd., 250 y 251). Sin embargo, el antropólogo considera que el equilibrado término medio, el pensamiento correcto al respecto, es el indigenismo: "Un sereno examen de la cuestión nos lleva al reconocimiento de que: ni total occidentalización, ni total indianización; estamos ante un caso bien claro de interacción, de aculturación. Es la tesis social y política que adopta el Indigenismo [...]" (ibíd., 251). El indigenismo cuenta con características definitorias propias, que Félix Báez-Jorge vincula al nacionalismo, al contenido de clase y al etnocentrismo y racismo[4].

La necesaria redención de la clase indígena

> [...] no atinan a conquistar los senderos que llevan hacia una mejor existencia, porque se creen incapacitados para ello; porque desde hace ya cuatro siglos y medio, la Conquista, la Colonia y la misma República quebraron los templados resortes que movían su ambiciosa y altiva personalidad.
>
> (Manuel Gamio 1975)

4. El autor describe del siguiente modo el movimiento: "[...] utilizar los valores culturales precolombinos en beneficio de las formaciones nacionales. Los mestizos latinoamericanos buscan en el ancestro autóctono la alteridad definitoria de su identidad. Incautación y recuperación conducen a la revaloración simbólica del indio y de lo indio, tendencia que en sus posiciones extremas alcanza perfiles románticos o de franca utopía nativista, en oposición a la cultura occidental. Dialéctica en la que la imagen del indio arqueológico emerge como referencia retórica cuya función es legitimar los proyectos indigenistas" (Báez-Jorge 2001: 424 y 425).

La datación del momento de sustitución del modo discursivo característico del siglo XIX por el del presente varía según los autores. Juan Comas establece que el comienzo del indigenismo "moderno" o, lo que es lo mismo, el inicio de la nueva modalidad retórica sobre los indios se produce a finales del siglo XIX. Con anterioridad, el indigenismo se limitaba, en palabras del autor, a "actividades literarias, sentimentales y caritativas" (Comas 1953a). Con esta datación, este pensador resta valor a todo lo anterior al calificarlo de este modo. Si se compara con otros autores, Comas adelanta el momento de origen del nuevo tipo de discurso, ya que normalmente suele situarse en la Revolución mexicana. Así lo hace Gonzalo Aguirre Beltrán, que, además, identifica esta retórica novedosa con la misma Antropología, con lo que le confiere categoría científica. Dicha categoría puede considerarse opuesta al carácter literario, sentimental y caritativo que Comas enuncia como propio del discurso anterior. La coyuntura revolucionaria, considerada tradicionalmente como un parteaguas en la historia nacional, otorga para los autores indigenistas un carácter radicalmente innovador a la producción discursiva sobre los indígenas que a partir de ella se lleva a cabo. La Antropología mexicana, según Aguirre Beltrán, da comienzo al mismo tiempo que la Revolución, lo que provoca que esta disciplina responda, con su orientación práctica e integradora, al reclamo de justicia social típicamente revolucionario: "La Revolución, en efecto, hizo surgir al nivel de la consciencia de un pueblo en crisis la gravedad de sus problemas sociales y la urgencia de su resolución. La Antropología, inevitablemente, tuvo que enfocar su interés al estudio de esos problemas incisivos y actuales" (Aguirre Beltrán 1956: 2). Así, en palabras del autor, la Antropología mexicana, obligada por la necesidad, dota de los fundamentos teóricos y los instrumentos prácticos para la política social y económica de integración nacional llamada indigenismo.

No obstante, podría ponerse en duda que la ruptura, el cambio de modalidad retórica, fuera tan radical como algunos indigenistas pretenden al proponer que su origen es contemporáneo a un fenómeno considerado tradicionalmente rompedor con lo anterior como es la Revolución y, además, consecuencia inevitable de él[5]. Por ejemplo,

5. Así lo afirman Lempérière (1994) y Quijada (1994b). El primero asevera que el ideario de la Revolución en gran medida procede del Porfiriato: "Los revolucionarios [...] van [...] a reagrupar bajo el nombre de 'nacionalismo' el conjunto de las preocu

la fundación de la Sociedad Indianista Mexicana (SIM) permite poner en entredicho el carácter casi violento que los autores indigenistas afirman que posee la sustitución de la producción discursiva decimonónica sobre los indígenas por la nueva[6]. Por otra parte, resulta significativo el hecho de que bajo el mandato de Porfirio Díaz se celebran grandes congresos sobre cuestiones indígenas[7]. Otro elemento que refuerza la idea de que el nuevo discurso no es tan rompedor ni tan rei-

---

paciones de los intelectuales porfirianos y a retomarlas a su manera [...]" (Lempérière 1994: 591 y 592). No obstante, Lempérière sí señala como novedosa la importancia dada a la antropología después de la coyuntura revolucionaria (ibíd., 605-607). Por su parte, Mónica Quijada opina que la preocupación por la existencia de serios problemas nacionales, como la creación de una "conciencia nacional", a los que hay que poner remedio no nace con la Revolución. El problema del indio, en este sentido, empieza a concebirse como urgente mucho antes de la lucha armada (Quijada 1994b: 569-574).

6. Francisco Belmar propone en 1910 la creación de la SIM al presidente Porfirio Díaz con las siguientes palabras: "He concebido el proyecto de formar una Sociedad Indianista Mexicana que tenga por único y exclusivo objeto el estudio de nuestras razas indígenas y procurar su evolución" (Comas 1953a: 70). A lo que Díaz responde con total disponibilidad y apoyo a un proyecto que procura beneficios a los indígenas: "Por eso todo cuanto en honor o beneficio de la raza indígena se haga, me conmueve en sentimiento de gratitud y cariño; y por eso también aplaudo su loable idea, le felicito cordialmente y le repito con entusiasmo y sinceridad, que les acompañaré en el lugar que se me designe —que todos son honrosos— para llevar a la completa realización de tan feliz proyecto" (ibíd., 71). Y no sólo la intención general de la SIM, el beneficio de los indígenas, es respaldada por un gobierno prerrevolucionario, a pesar de que se pretenderá que las medidas a favor de estas poblaciones nacen con la Revolución; también muchos de sus objetivos concretos evidencian relevantes similitudes entre el período discursivo indigenista y el decimonónico, como el obligado conocimiento de las poblaciones indígenas previo a cualquier intento de mejora y la educación y aculturación de las mismas para lograr su desarrollo (ibíd., 73 y 74). Resulta particularmente interesante, en el contexto de la SIM, un manifiesto a los indígenas en el que se expresa, de manera sorprendentemente similar a como se hará en el discurso revolucionario, que el indio debe adquirir dignidad y sentirse integrante de la patria, a la que aporta sus rasgos para que ésta pueda definirse como un ente independiente: "'Aspiramos a que el indio se dignifique' [...] 'a que se modernice en sus métodos de trabajo, y a que se dé perfecta y cabal cuenta de su significación en la vida de la Patria, donde hace falta ese contingente original y prestigioso para ir perfilando la fisonomía genuina de nuestra nacionalidad como organismo perfectamente diferenciado y autónomo'" (ibíd., 84). Sobre la Sociedad Indianista Mexicana como precursora del indigenismo, véase Urías 2001.

7. Como el I Congreso Indianista Mexicano, que tiene lugar en 1910 y cuenta con la presencia del presidente de la República. Además, el Museo Nacional de México, después Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología y, a partir de 1939, Museo Nacional de Antropología, se establece en 1825 (Comas 1953a).

vindicativo de la figura del indio como se pretende tras la Revolución es la gran importancia que los indígenas prehispánicos ya tenían en el siglo XIX[8].

A pesar de las evidencias mostradas acerca de la presencia indígena en la retórica decimonónica, al inicio del período discursivo indigenista, nada más finalizar la Revolución, se manifiesta de manera rotunda que se produce un redescubrimiento de los indios. Podría afirmarse, no obstante, que sería más propio hablar de un "nuevo redescubrimiento". Efectivamente, se constata un cambio en el discurso público sobre los indígenas, pero eso no significa que con anterioridad fueran ignorados. Sin embargo, la nueva retórica se basa en que es en este momento cuando México se reencuentra con sus indios y en la crítica al trato que se les dio con anterioridad. Gonzalo Aguirre Beltrán habla en los siguientes términos del "redescubrimiento":

> A partir de la Revolución de 1910 el indio vuelve a ser aceptado como indio, no sólo se formula una política específica que procura su incorporación a la sociedad nacional, sino, además, toma forma un movimiento político que comprende los vastos campos de la literatura, la pintura mural, la música, la ciencia antropológica y, por supuesto, la administración pública, en lo especial, los aspectos estratégicos de la redistribución agraria y la educación. Las metas ostensibles del movimiento son la consolidación

8. Josefina García Quintana afirma que la convulsa situación política del país en la segunda mitad del siglo XIX, provocada por las amenazas francesa y norteamericana, hace que se potencie el patriotismo y la búsqueda de héroes nacionales. De esta manera, los libros de texto hacen énfasis en los héroes de la patria. Uno de ellos es Cuauhtémoc, exaltado por los masones del rito yorkino y por su Logia India-Azteca ya en la década de los veinte (García Quintana 1977: 14 y 15). Por otro lado, Fray Servando de Santa Teresa de Mier y Carlos María de Bustamante son mencionados por García Quintana como paradigmas de la defensa y la exaltación del pasado prehispánico, aunque también habla de intelectuales, como Lucas Alamán, que eran de la opinión de que la Conquista debía ser considerada el punto de inicio de la historia de México. A pesar de la disparidad de opiniones, no puede negarse, según la autora, la importancia de la corriente que basa en gran medida el nacionalismo en el rescate del pasado precolombino como parte destacada de la identidad nacional, y que propone para ello el estudio de las lenguas y monumentos anteriores a la llegada de los españoles (ibíd., 16-24). En este contexto ideológico surge la figura de Cuauhtémoc, un héroe, en palabras de la autora, caracterizado por el gobierno con fines nacionalistas como joven y por ello sin mancha, valiente como debía serlo el pueblo mexicano y luchador activo contra los extranjeros. El gobierno potenció su culto con la inauguración de su monumento y con homenajes a partir de 1887 (ibíd., 50 y 51).

> de la esencia patria, por la integración física de una superficie territorial y una masa de población no participantes, y el logro de una genuina identidad nacional a través de la incautación de los símbolos y valores nativos (Aguirre Beltrán 1990: 256).

La incorporación a la sociedad nacional que menciona Gonzalo Aguirre Beltrán, así como la educación y los objetivos de "incorporación a la esencia patria" y consecución de la identidad nacional a partir de símbolos indígenas aparecen ya en el discurso del XIX, y aunque no lo hagan de la misma forma que lo harán en el México revolucionario, no podría afirmarse que se produce un cambio total al respecto. Sin embargo, también Alfonso Caso manifiesta sobre ello lo siguiente: "Uno de los resultados más permanentes y constructivos de la Revolución ha sido la conciencia de México y, en consecuencia, la determinación de tratar de resolver el problema indígena" (Caso 1958: 21). En el mismo sentido, los autores indigenistas que producen la nueva retórica llegan incluso a aseverar que la Revolución constituye el inicio de la historia de México, ya que la patria nace de ella. Manuel Gamio lo expresa así: "[...] la Revolución colabora trascendentalmente en esta época a la creación de la futura nacionalidad y al surgimiento de la futura patria mexicana" (Gamio 1982 [1816]: 169). Por su parte, el filósofo Samuel Ramos respalda las palabras de Gamio al hablar de la falsedad del México previo a la coyuntura revolucionaria: "La Revolución mexicana fue, entre otras cosas, un movimiento nacionalista. Descubrió un México falso de imitación europea, representado por el régimen afrancesado del porfirismo. Reivindicó a los indígenas como parte de la nacionalidad mexicana" (Ramos 2007 [1951]: 116).

Dentro de esta nueva patria mexicana revolucionaria, ya no falsa como la porfirista, el indigenismo va a ser la ideología hegemónica en lo que a la cuestión indígena se refiere, aunque no la única. Frente a la alternativa hispanista, defensora de la desaparición total de los indígenas, y a la indianista, que pretende el regreso al mundo prehispánico evitando cualquier rasgo occidental (Comas 1968: 28), Juan Comas sitúa al indigenismo, que comienza por reconocer la "evidente" heterogeneidad poblacional de México, para la que propone como solución la aculturación inducida para conseguir la mexicanización. Ésta es diferenciada explícitamente de la asimilación, característica del discurso del siglo XIX. Dicha asimilación se enfrenta, en las palabras del autor,

no sólo a la mexicanización, también a la integración y a la incorporación a la ciudadanía. Estos tres conceptos hacen del indigenismo, según se deduce de las ideas del antropólogo, algo necesario (ibíd., 56).

El pensamiento indigenista ofrece descripciones y definiciones sobre el indio sustentadas en gran medida en la crítica a cómo se le veía con anterioridad, a las descripciones y definiciones de momentos históricos previos. Se valora negativamente la Colonia, lo que constituye una continuidad con la etapa decimonónica, pero también el liberalismo del siglo XIX. Sin embargo, no todo es crítica; ciertos aspectos de la visión del indígena por parte de los intelectuales del XIX se alaban.

En lo que se refiere a las críticas a la Colonia, Manuel Gamio es tajante al considerar la conquista como la destrucción de las culturas prehispánicas, y con ellas, dando por supuesta una identificación con el pasado precolombino que llama la atención, se termina con la patria: "Al llegar con Colón otros hombres, otra sangre y otras ideas, se volcó trágicamente el crisol que unificaba la raza y cayó en pedazos el molde donde se hacía la Nacionalidad y cristalizaba la Patria" (Gamio 1982 [1916]: 5). El autor afirma que la conquista y la colonización españolas fueron la causa de que existiera desigualdad económica entre lo que denomina "clases sociales", así como "heterogeneidad de razas", variedad de idiomas y enfrentamiento de tendencias culturales. Para el antropólogo, estos elementos trajeron como consecuencia la imposibilidad de la "unificación nacional" y de la "encarnación de la patria" (ibíd., 167). No obstante, la crítica de Gamio no es tan radical como puede parecer, porque subyace en ella la certeza de que no fue la peor de las situaciones posibles: "[...] probablemente hubieran sido más hondas nuestras penas de habernos conquistado y colonizado otra nación" (ibíd., 168). Se trata, con toda probabilidad, de la afirmación de que la colonización española de América fue un "mal menor" si la comparamos con otra que el autor no especifica, posiblemente la anglosajona.

Abordando ahora críticas más concretas, Gonzalo Aguirre Beltrán reprocha a la administración colonial que tratara al indígena como inferior racialmente, con lo que se creía en la obligación de guiarlo y ayudarlo; en definitiva, que se le considerara menor de edad por su supuesta inferioridad racial. Aguirre Beltrán considera que la política respecto a los indios de la metrópoli colonial se basó:

> [...] en la inferior capacidad racional del indio y en la consecuente obligación, que las naciones civilizadas tenían, de intervenir en la vida de los indígenas, arrogándose su soberanía, a fin de guiarlos y ayudarlos no tan sólo con la evangelización, sino aun imponiendo, por la fuerza si fuera necesario, instituciones benévolas y paternales que los encaminasen por el cauce de la verdadera religión y las costumbres civilizadas (Aguirre Beltrán 1986 [1968]: 149).

Los comentarios negativos sobre el racismo y sobre la creencia en la incapacidad de los indios de las autoridades coloniales son recurrentes en los escritos de los pensadores del México independiente, a pesar de que el racismo, o al menos las acusaciones de racismo, en los autores decimonónicos y del siglo xx esté también presente y de que la potestad que los gobernantes creen tener sobre el indígena no termine con la Colonia, sino que continúe hasta la actualidad. Aguirre Beltrán, al igual que hacen otros autores, afirma que este tratamiento provocó que efectivamente el indio respondiera a las expectativas que de él se tenían, actuando como menor de edad y permaneciendo así hasta la Independencia: "Esta política indigenista, adoptada por la administración colonial, hizo del hombre americano un menor de edad y lo ubicó dentro de la estructura colonial como una casta sierva" (ibíd., 150). En otras palabras, el legado colonial respecto al indio fue convertirlo en incapaz, problema al que habría que enfrentarse una vez lograda la Independencia.

Por su parte, el presidente Lázaro Cárdenas reprocha algo parecido a la Colonia cuando afirma que los conquistadores transformaban la teoría con mano de hierro, por las necesidades comerciales y políticas. Se quiso hacer del indio un menor de edad y con la fórmula protectora de las encomiendas se encubrió la crueldad efectiva de la servidumbre (Cárdenas 1976 [1940]: 137). Esta idea recuerda a las de Clavijero e incluso a las de Mier, que achacaban la culpabilidad de la problemática indígena a las malas acciones individuales de conquistadores, colonos y encomenderos más que a las autoridades y a sus leyes. Por otro lado, Luis Villoro critica a la Colonia por la estructura social que en ella se impuso, en la que la mayoría de la población, los indios y las "castas", vivían en la más absoluta miseria. Además, afirma el filósofo que esta estructura social aislaba, discriminaba, a los indígenas, que eran vejados por el resto de la población y segregados por las leyes, que los colocaban en un "perpetuo estado de minoría" (Villoro 2002 [1953]:

38-40). Hasta aquí las críticas a la Colonia no guardan diferencias sustanciales respecto a las formuladas en el siglo XIX. Sin embargo, Gonzalo Aguirre Beltrán expresa otra, más elaborada que las anteriores, que sí es, en cierto modo, novedosa, al menos en su enunciación. Se trata de la descripción de los "mecanismos dominicales" que según el autor actuaban en el período colonial[9]. Aunque el contenido de estos mecanismos de dominación no difiere en lo esencial de otras críticas anteriores, contemporáneas y posteriores, sí es cierto que por su forma y mayor sistematización son más elaborados que las demás.

Sin embargo, no todo son juicios negativos. Las críticas conviven con elogios, aunque minoritarios. José Vasconcelos, autor de tendencias hispanistas según sus contemporáneos, especialmente en la etapa final de su carrera, habla positivamente del régimen colonial respecto a los indios. La llegada de los españoles, en palabras del pensador, trae consigo un impulso beneficioso que propicia el desarrollo (Vasconcelos 1974 [1956]: 530). Puede deducirse que el impulso que menciona el autor no existía con anterioridad en América. Pero el ímpetu provoca violencia. Vasconcelos no niega la violencia de la conquista, aunque la justifica: todo mejora, hay mayor libertad y, sobre todo, el indio se supera. La Evangelización también es benigna porque confiere esperanza (ibíd., 530). No obstante, conviene recalcar que los elogios a la Colonia son escasos. La norma, como sucedía en el siglo XIX y como ocurrirá con posterioridad, es la crítica. Y no sólo la época colonial es objeto de comentarios críticos por parte de los pensadores indigenistas. Es necesario, si se pretende que el discurso es absolutamente novedoso y por

9. "Primero. La segregación racial sancionada por la ley, que levanta una barrera —comúnmente llamada línea de color— destinada a separar a los extranjeros de los nativos y sus mezclas [...].

Segundo. El control político que detenta el grupo dominante deja a la masa sin participación en el gobierno [...].

Tercero. La dependencia económica que reduce a la población indígena a la condición de instrumento de uso [...].

Cuarto. El tratamiento desigual que otorga, a las poblaciones involucradas en la coyuntura colonial, tipos distintos de servicios [...].

Quinto. El mantenimiento de la distancia social, que limita el contacto entre los grupos a situaciones y normas de comportamiento estereotipados [...].

Sexto. La acción evangélica que consolida la conquista armada, al poner en circulación una ideología cuyas metas, apostadas en la vida ultraterrena, promueven conformidad y hacen tolerable la subordinación y el abuso" (Aguirre Beltrán 1991 [1967]: 45-51).

ello válido, que las críticas se dirijan a todo lo anterior. Por tanto, los indigenistas también deberán mostrar que la retórica decimonónica está equivocada para poder hacer prevalecer la suya. Y qué mejor forma de atacar el discurso anterior que desmontando su núcleo central, la igualdad de los ciudadanos ante la ley. Según Lázaro Cárdenas, la legislación que regulaba dicha igualdad era insuficiente y trajo nuevos males a los indígenas, de los que menciona, entre otros, el latifundio y la dictadura (Cárdenas 1976 [1940]: 137).

Pero esta crítica de Cárdenas al igualitarismo encierra cierta contradicción. La igualdad de los ciudadanos ante la ley permanece vigente en el México revolucionario, su legislación la promulga y es considerada beneficiosa por la opinión general, pero el presidente y algunos intelectuales indigenistas hablan contra ella y abogan por lo que hoy se denominaría discriminación positiva del indio, aunque, aun teniendo la posibilidad de hacerlo, no la hacen efectiva. Alfonso Caso discute respecto a este tema, de manera algo ambigua, por lo que no queda claro si en su opinión debe prevalecer la igualdad ante la ley o no[10]. Esta discusión permanecerá en el discurso sobre los indios hasta el día de hoy y plantea una cuestión fundamental, presente en toda la historia del México independiente, que atañe a la misma definición de indígena y de mexicano: si los indios no se rigen por las mismas leyes que los mexicanos, ¿son mexicanos los indígenas?

La respuesta de Alfonso Caso también muestra ambigüedad: lo son, pero con una salvedad, son "mexicanos especiales". Son mexicanos que viven aislados, asfixiados por condiciones sociales arcaicas: "No sólo son mexicanos pobres, sino mexicanos que por su aislamiento secular

10. "Personas generosas pero mal informadas, creen que por el simple hecho de hablar de indio o de indígena se está haciendo una discriminación. Se dice: de acuerdo con la Constitución de la República Mexicana, no hay indios o no indios; todos somos mexicanos; todo individuo que nace en el territorio nacional y tiene los requisitos que señala la Constitución, es mexicano y para los mexicanos las leyes no hacen distingos y todos son iguales. Todos somos iguales ante la ley. La frase no puede ser más generosa y la idea no puede ser más bella; pero, desgraciadamente, por encima de la igualdad ante la ley —que por supuesto todos respetamos— está la desigualdad ante la ley" (Caso 1980 [1958]: 169). Y lo que el antropólogo asevera a continuación tampoco viene a arrojar luz sobre el asunto: "No rechazamos el criterio de la igualdad; pero sí afirmamos que la igualdad, de hecho, no debe tratarse del mismo modo que al que está colocado en una condición de inferioridad" (ibíd., 169).

viven encerrados dentro de su cultura que ya es inútil o perjudicial en el mundo moderno [...]" (Caso 1980 [1958]: 170 y 171). Parece obvio que lo que impide que los indígenas sean mexicanos es su cultura. Existe para Caso un problema, un obstáculo, que impide que los indios sean mexicanos, al que él mismo pone nombre: las "condiciones sociales arcaicas", la "cultura inútil y perjudicial" de los indígenas[11]. Algunos años antes, Manuel Gamio se preguntaba algo similar a lo que se cuestiona Caso[12]. Utilizando otras palabras pero abundando sobre el mismo tema, Gamio dice lo que sigue:

> ¿Ocho o diez millones de individuos de raza, de idioma y de cultura o civilización indígenas, pueden abrigar los mismos ideales y aspiraciones, tender a idénticos fines, rendir culto a la misma patria y atesorar iguales manifestaciones nacionalistas, que los seis o cuatro millones de seres de origen europeo, que habitan en un mismo territorio pero hablan distinto idioma, pertenecen a otra raza y viven y piensan de acuerdo con las enseñanzas de una cultura o civilización que difiere grandemente de la de aquéllos, desde cualquier punto de vista? Creemos que no (Gamio 1982 [1916]: 9).

Estos antropólogos indigenistas, al reflexionar sobre si los indígenas pueden o no ser identificados como mexicanos, no están planteando solamente algo que atañe a los indios, están, por encima de ello, cuestionando qué es México. El problema entonces no es indígena, es nacional. Los indígenas ponen en cuestión a México como entidad nacional. Y la respuesta final de Gamio no es en absoluto alentadora: la diferencia, la heterogeneidad, no permite pensar en México como nación. La responsabilidad de esta situación se busca en el pasado, en las actitudes y medidas tomadas con anterioridad respecto a las poblaciones indígenas, que han permitido que la heterogeneidad perviva. Ga-

---

11. Para el autor, negarlo sería hipócrita: "Abandonemos entonces la idea de que hablar de indios es utilizar un trato discriminatorio; nada ganamos con ocultar pudorosamente el rostro para no ver la realidad; realidad amarga de la que seremos responsables si en vez de verla, estudiarla y corregirla, preferimos cómodamente ocultarnos ante una generosa frase: 'Todos somos mexicanos; no hay indios, son mexicanos pobres, no les discriminemos llamándoles indios'" (Caso 1980 [1958]: 170 y 171).

12. Gamio plantea la siguiente duda: "¿Pueden considerarse como patrias y naciones, países en los que los dos grandes elementos que constituyen la población difieren fundamentalmente en todos sus aspectos y se ignoran entre sí?" (Gamio 1982 [1916]: 7).

mio así lo manifiesta, y no sólo refiriéndose a las medidas coloniales, también a las del siglo XIX:

> La separación, la divergencia de esos dos grandes grupos sociales existió no sólo durante la Colonia y la Época Colonial, sino que se hizo más honda en los tiempos contemporáneos, pues la Independencia, hay que decirlo de una vez sin reservas hipócritas, fue hecha por el grupo de tendencias y orígenes europeos y trajo para él libertades y progreso material e intelectual, dejando abandonado a su destino al grupo indígena [...] (Gamio 1982 [1916]: 9 y 10).

Las élites europeas constructoras de la nación tras la Independencia han dejado de lado a un grupo tan numeroso como es el indígena, según el antropólogo, obteniendo como resultado una nación dividida, que dudosamente merece el nombre de nación. Y ello se debe a que esta élite sólo se ha preocupado de su propio progreso y no del desarrollo del resto del país. Unas veces se actuó así de manera consciente; otras, aunque se pretendió incluir en este progreso a los indios, no supo hacerse debido a la falta de estudios sobre estas poblaciones (ibíd., 15). Gamio concluye de lo anterior que el desarrollo de la Antropología, que permitirá subsanar el desconocimiento de las poblaciones indígenas, es absolutamente necesario para la consecución del proyecto nacional y para el ejercicio del buen gobierno. Esta idea constituye una novedad fundamental y un rasgo característico del período discursivo indigenista. Siguiendo con las críticas al tratamiento dado a los indios en el siglo XIX, no sólo se valora negativamente la pretensión decimonónica de igualar ante la ley a los indios con el resto de la población, que, según la retórica indigenista, además de no transformarse en una igualdad real, es contraproducente para los indígenas. Por otra parte, se pone en tela de juicio el racismo imperante en el siglo XIX. Para el discurso indigenista clásico, las mismas bases del liberalismo son racistas. Como consecuencia, lo son también las medidas políticas liberales:

> La política indigenista de la Independencia estuvo ligada a la filosofía liberal que difundía por el mundo el sistema capitalista, que había obtenido para entonces la hegemonía en el mundo occidental, y que postulaba la filosofía de la no intervención para propiciar el triunfo de los más aptos. En México los más aptos eran tan escasos en número que acudieron al ex-

> pediente de la migración para incrementar su fuerza y resolver los problemas de la heterogeneidad nacional a base de un blanqueamiento del país (Aguirre Beltrán 1986 [1968]: 150).

Sin embargo, junto a los pensadores que expresan opiniones que podrían calificarse como racistas, bastante generalizadas en el mundo decimonónico, hay otros que ya se manifiestan explícitamente antirracistas. Incluso se pone de manifiesto que esta lucha racismo-antirracismo convive frecuentemente en los mismos autores, no sólo decimonónicos, también indigenistas. Sobre los precoces defensores del antirracismo del siglo XIX los pensadores indigenistas vierten alabanzas, puesto que el posicionamiento en un antirracismo a ultranza va a ser característico en esta y otras etapas del discurso mexicano sobre los indígenas. Gonzalo Aguirre Beltrán enumera a varios autores anteriores a él en el tiempo y describe su pensamiento y su lucha contra lo que él considera racismo. Comienza por José López Portillo y Rojas, que en *La raza indígena* (1904), esgrime argumentos contra el darwinismo social prevaleciente en esos años y defiende el mestizaje. Aguirre Beltrán atribuye a López Portillo y Rojas una máxima que afirma que ha regido el pensamiento sobre el indio en adelante: "La división verdadera que existe entre los hombres, dijo, no estriba en las razas, sino en la cultura. Puede decirse, en cierto modo, que el indio civilizado deja de ser indio" (ibíd., 151). Las anteriores palabras explican por sí mismas el particular antirracismo indigenista. Continúa Aguirre Beltrán hablando de Ricardo García Granados, autor de *El concepto científico* (1910), obra en la que se posiciona contra las ideas de Spencer (ibíd., 152).

Un tercer ejemplo de lo que para Gonzalo Aguirre Beltrán son los precoces pensadores antirracistas lo constituye Andrés Molina Enríquez, quien estableció, dice Aguirre, un eje claramente evolucionista en el que situó a los grupos indígenas mexicanos en función de su relación con la tierra, comenzando por los que no tenían noción de propiedad, los que la tenían de ocupación, los que se sentían poseedores y por último, como meta a alcanzar, los que poseían el concepto de propiedad privada. Al contrario de lo que sucede con los otros pensadores que describe, Aguirre Beltrán es crítico con Molina, al que caracteriza como partidario del darwinismo social (ibíd., 152). Por último, Aguirre Beltrán aborda el pensamiento de Ricardo Flores Magón, pensador político a quien

propone como antecedente directo, con su lema "Tierra y libertad", del levantamiento zapatista de la Revolución y, por tanto, de la Constitución de 1917, especialmente en lo que se refiere a la legislación agraria (ibíd., 152 y 153)[13]. De todos estos precedentes, aunque de manera muy especial de Flores Magón, se siente la Revolución, en parte, heredera. A pesar de que el movimiento revolucionario no se identificara con las líneas de pensamiento de estos intelectuales, sino en muchas ocasiones en otras opuestas, el nacionalismo revolucionario se apropiará de estas figuras.

Para terminar esta revisión de las críticas indigenistas, que conviven con algunas alabanzas, a las ideas de intelectuales y políticos del siglo XIX con respecto a los indígenas, no puede faltar una alusión a Benito Juárez. El nacionalismo revolucionario tiene una posición ambivalente en lo referente a Juárez, porque por una parte representa, con sus Leyes de Reforma, el momento culminante del liberalismo decimonónico, tan denostado por los pensadores herederos de la ideología de la Revolución, y, por otra, simboliza de manera perfecta al indio aculturizado y convertido en mexicano. Este segundo aspecto pesa más en el ideario revolucionario, según afirman autores como Zolla, por lo que las opiniones sobre Juárez tienden a ser favorables. En palabras del mencionado autor, Juárez representa al indígena que el régimen revolucionario propone como modelo a seguir, el que abandona su cultura y su modo de vida tradicional y pasa a formar parte de la sociedad occidental moderna con el éxito absoluto que supone llegar a ser presidente de la República (Zolla Márquez 2005).

Ahora bien, las valoraciones del pensamiento indigenista respecto a otros discursos sobre el indio no se limitan a la Colonia y al siglo XIX. Existe también una importante vertiente crítica ocupada de enjuiciar otras retóricas contemporáneas a él sobre el tema indígena. La discusión cuando los autores que se inscriben en el discurso indigenista abordan estas otras formas retóricas suele versar en torno al objetivo final de la Antropología, que es la disciplina en la que se concentran la inmensa mayoría de los autores que tratan el tema indígena en el período del que se ocupa este capítulo. En otras palabras, la polémi-

13. Respecto a los escritos de Ricardo Flores Magón sobre la Revolución mexicana, véase *La Revolución mexicana* (Flores Magón 2001), que constituye una selección de artículos del autor sobre el tema.

ca gira en torno al fin último que estos distintos discursos sobre el indio afirman que se persigue. Concretamente, el indigenismo critica a las otras ideologías en defensa del carácter aplicado que en su opinión debe primar en la Antropología mexicana.

En este sentido, el educador y político Moisés Sáenz, relevante teórico indigenista coetáneo de Manuel Gamio, afirma que la Antropología debe combinar el estudio de las formas de vida de los indígenas del pasado y del presente con el interés por la solución de los problemas que enfrentan los indios actuales, tanto entre ellos como con el resto de la población nacional. La finalidad de la disciplina es, en palabras del autor, el desarrollo de los indígenas y su incorporación a la nación. Sáenz critica lo que él denomina la "literatura del buen salvaje" porque opina que, a causa del desconocimiento, describe de manera irreal a las poblaciones indígenas. Los conocedores de estas poblaciones, asevera el pensador, son conscientes de sus carencias y problemas (Aguirre Beltrán 1990: 143). Se retorna de esta manera a un antiguo argumento. Se trata de una idea recurrente, que se repite en la Colonia y a lo largo de la historia del México independiente: la desestimación de las opiniones vertidas sobre los indios por no mexicanos, alegando para ello que éstos no han convivido con estas poblaciones como los mexicanos sí han hecho.

El argumento de Moisés Sáenz se completa alegando que esas carencias y problemas de las poblaciones indígenas, de los que son conscientes los que están en contacto directo constantemente con ellas, es decir, los mexicanos, necesitan de una solución, de la que la Antropología debe ocuparse por ser la más autorizada para tal fin. Así, el autor habla de una Antropología necesaria, la aplicada, no la que tiene por último objeto el estudio, el conocimiento, sino la que persigue la resolución de la acuciante problemática indígena a través de la integración de estas poblaciones en la sociedad nacional. Sáenz, al igual que el resto de indigenistas, no rechaza el estudio; por el contrario, lo considera necesario, pero no como fin en sí, sino como medio para conseguir otra finalidad: la integración. La ciencia necesaria, dice el autor, es la que estudia e investiga para hacer posible el "proceso de asimilación de la población aborigen al medio mexicano". Pero no realizado de cualquier modo, sino contando con la "estima de los valores culturales y espirituales del indio, de respeto a la personalidad humana" y con la "cabal interpretación del ideal mexicano". La sociología primará sobre otras disciplinas meramente informativas como la lingüística, la etnología y la

arqueología en esta ciencia que Sáenz denomina "antropología social", que se caracteriza porque: "[...] contempla al indio como elemento de población dentro del país, como hombre de hoy, ciudadano en ciernes" (Aguirre Beltrán 1990: 145).

Por su parte, Alfonso Caso, en referencia a cuestiones relacionadas con lo anterior, manifiesta que una concepción equivocada acerca del pensamiento indigenista consiste en creer que éste procura mantener al indígena en el estado en el que se encuentra, conservándolo aislado de cualquier contacto con lo occidental. Esta pretensión, afirma el antropólogo, no es propia del indigenismo sino de cierta etnología que desea imponer un sistema de reservas indígenas. El motivo por el cual dicha corriente etnológica quiere mantener así al indio es que su objetivo último es el estudio de las culturas indígenas y las contaminaciones occidentales lo impedirían. Comparten esta meta de mantener aislados a los indios, según Alfonso Caso, los que persiguen intereses turísticos, que tratan de fomentar los aspectos folclóricos y pintorescos de los indígenas para atraer a los visitantes extranjeros. Tanto los preocupados por el estudio como los que lo están por el turismo, cometen, según el autor, un grave error, consistente en olvidar que las comunidades indígenas "están formadas por hombres" y éstos no pueden ser "considerados como material de estudio o de diversión" (Caso 1980 [1958]: 165 y 166). La Revolución hizo reflexionar a los expertos y enfrentarse a ambas posturas y comprender que las monografías e investigaciones académicas no tienen sentido si no sirven para poner en marcha una acción práctica (Aguirre Beltrán 1992 [1973]: 167).

Juan Comas también respalda al pensamiento indigenista en esta polémica sobre los objetivos que deben perseguirse con la Antropología. El pensador afirma que la disciplina en México tiene una peculiaridad: su empleo práctico para resolver los problemas de las poblaciones indígenas. Diferencia Comas otras dos escuelas o tendencias antropológicas que actúan, al igual que la mexicana, en función de los intereses gubernamentales de sus países: la inglesa, centrada en optimizar la explotación colonial en África y Asia; y la norteamericana, que es partidaria de mantener a los indios en reservas (Comas 1966: 527). Un último autor que se mencionará respecto a este tema de los objetivos últimos de la Antropología es Gonzalo Aguirre Beltrán. El antropólogo se expresa en términos negativos sobre la Antropología que "sólo se preocupa por saber". Al igual que Comas, Aguirre Beltrán compara

la escuela antropológica mexicana con la norteamericana y la inglesa. La segunda, afirma el autor, no se preocupa por la convivencia con las poblaciones indígenas porque ésta no se produce al estar estas poblaciones aisladas, por ello puede dedicarse exclusivamente a la recopilación de datos. Por su parte, la británica es una Antropología puesta al servicio del imperialismo. Frente a estas situaciones, la mexicana debe ocuparse de los problemas derivados de la convivencia y de la unificación nacional (Aguirre Beltrán 1956: 2).

Mediante todas las críticas expuestas: al sistema colonial, al impuesto por el liberalismo en el siglo XIX —y al del XX, herencia de aquél—, al racismo decimonónico y a la Antropología no aplicada, la corriente discursiva indigenista comienza a tomar cuerpo, empieza a vislumbrarse la disciplina antropológica que propone y, sobre todo, cómo es el indio para los indigenistas. El indígena no es inferior racionalmente ni menor de edad, como se pretendía durante la dominación española; pero tampoco es igual al resto de los mexicanos, como la legislación liberal quería hacer ver; ahora bien, la diferencia no es racial como afirman las ideas racistas del XIX; y, por último, el indio no debe ser conservado tal cual está, como pretende "la Antropología que únicamente se ocupa de hacer monografías".

Juan Comas justifica el movimiento indigenista esgrimiendo como argumento las características del indio del que dicho movimiento se ocupa, el indígena del indigenismo. Comas lo describe aseverando que sus características negativas, de las que cita la pereza y la afición al alcohol y a los estupefacientes, no son innatas. Por ello, opina que vale la pena una corriente, como el indigenismo, que se esfuerce en su redención. El autor aclara que no es la intención de la corriente indigenista defender a ultranza el mundo prehispánico, ni tampoco el occidental, sino la mezcla de ambos, el mestizaje (Comas 1953d: 263). A través de las críticas descritas se ha revisado todo lo que no es el indio. Ahora se mostrará lo que sí es, comenzando por la carencia de características innatas negativas y el énfasis en los rasgos del indígena que han pasado a formar parte del mestizo que Comas destaca. Es necesario también señalar la relación entre la corriente indigenista y lo que ésta conceptualiza como indio, a través del pensamiento de uno de los principales definidores de la corriente, Manuel Gamio. Éste se distingue por concebir la Antropología prácticamente de manera exclusiva como medio para la aplicación de medidas gubernamentales. Estas medidas, lógicamente, no se enfocan de modo único a

las poblaciones indígenas, sino a toda la población nacional. En consecuencia, el objetivo de la Antropología es para el autor la construcción de la idea de nacionalidad (Aguirre Beltrán 1986 [1968]: 153):

> Es axiomático que la Antropología en su verdadero, amplio concepto, debe ser el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce a la población que es la materia prima con que se gobierna y para quien se gobierna, Por medio de la Antropología se caracterizan la naturaleza abstracta y la física de los hombres y de los pueblos y se deducen los medios apropiados para facilitarles un desarrollo evolutivo normal (Gamio 1982 [1916]: 15).

La Antropología, esta vez según Juan Comas, tiene la misión de llamar la atención sobre un gran número de mexicanos que son ignorados y reclamar su derecho a ser estudiados para así ser empujados correctamente hacia su evolución social, que hará que puedan integrarse en la vida nacional (Comas 1956: 8). Éste es el indio del indigenismo: el que requiere de ayuda. En este sentido, subraya Teresa Carbó un rasgo común fundamental de lo que los indigenistas conceptualizan como indígena: la carencia. De esta manera, se define al indio como carente o falto, en sentido material. Esta carencia, falta o ausencia puede ser de muchas cosas, de las que la autora menciona, entre otras, bienes, servicios, tierras, salud, agua potable, alfabetos y escritura, y aparece con suma frecuencia en las descripciones y definiciones que los indigenistas realizan de los indígenas. Por otra parte, el indígena como carente se relaciona inevitablemente con la noción de problema. Lo que le falta al indio ocasiona un problema, que en ocasiones es incluso calificado como atraso, rezago o lastre (Carbó 2001: 272 y 273).

No obstante, más allá de la afirmación de que el indio es el objeto de las políticas indigenistas, resulta complejo definir qué es un indígena en este período, incluso para los propios pensadores de la época, que ofrecen diferentes definiciones al respecto. Comas afirma que es común a los autores indigenistas el presupuesto de la eliminación del criterio biológico de la definición del indio. Esta definición debe restringirse entonces a lo cultural, concretamente a habitar en un medio rural y conservar ciertos rasgos culturales "[...] que exigen especial y peculiar atención para lograr su mejoramiento hasta incorporarlos a la vida ciudadana normal" (Comas 1953c: 247). El autor concluye que son indígenas quienes poseen características culturales distintas de

las occidentales, y como indígenas "entran dentro del círculo de las preocupaciones del indigenista" (Comas 1953d: 262).

Gonzalo Aguirre Beltrán opina que el indígena del indigenismo es el que Manuel Gamio observa, al inicio de la Revolución, que ha quedado como legado del siglo XIX. Gamio, en palabras de Aguirre Beltrán, se da cuenta de que México no constituye una verdadera nación, porque en ella se encontraban conviviendo una pequeña élite "civilizada" en torno a la cual estaba formado el Estado y un gran número de pequeñas nacionalidades que carecían de conciencia de pertenencia a una mayor. Mientras la situación fuera la descrita, no podría considerarse México como una auténtica nación. Gamio decidió poner solución al problema, comenzando por desarrollar el conocimiento sobre los pequeños grupos para a través de él lograr su integración (Aguirre Beltrán 1986 [1968]: 153 y 154). Asevera Gonzalo Aguirre Beltrán que, de hecho, la Revolución es la primera respuesta al problema indígena de México, aunque tras ella vendrán otras. El motivo fundamental del levantamiento revolucionario, según los indigenistas, es el indio que el período liberal ha dejado. Sobre ello se construye en gran medida el nacionalismo revolucionario. La coyuntura revolucionaria, según esta argumentación, surge como reacción a la necesidad de destruir el latifundio y entregar la tierra a los campesinos, por un lado, y, por otro, de terminar con la estructura de dominación rural. Estas medidas traerán consigo la integración en la nación de las poblaciones indígenas. La Revolución combina así dos sistemas de acción inseparables: el agrarismo y el indigenismo. Según lo explicado, el nacionalismo revolucionario se fundamenta en gran medida en lo indio:

> [...] el nacionalismo fundó su ideología en el pasado americano; revalorizó al indio precolombino y tomó esa imagen como paradigma. Lo anterior explica la paradójica coexistencia, en Mestizoamérica, de dos imágenes contrarias del indio; la imagen sucia creada por la ideología ladina [...] y la imagen idealizada del indio que forma parte de la ideología oficial y es punto de partida para la implementación de una política de unidad y homogeneización nacionales (Aguirre Beltrán 1991 [1967]: 269 y 270).

Se deduce de lo anterior que la Revolución responde a la heterogeneidad mexicana y que lucha contra la élite que detentaba el poder con anterioridad, así como que se sirve de una imagen idealizada del indio que pondrá al servicio del nacionalismo oficial. El "pueblo", como

se afirma en la ideología revolucionaria, entra a formar parte del proyecto nacional, convirtiéndose en el protagonista del mismo. Pero no queda demasiado claro qué papel desempeñan los indígenas en todo ello, cómo se pasa de la imagen idealizada del indio a la integración en el proyecto nacional. En otras palabras, ¿forman parte los indígenas del "pueblo" revolucionario o deben integrarse previamente para ello? Según Alfonso Caso, mientras no se integren, no pueden considerarse como plenamente mexicanos (Caso 1958: 23). Y el método para lograr esa integración es la aplicación de las políticas indigenistas.

Se retoma de esta manera la idea de que es indígena para los indigenistas aquella población susceptible de ser objeto de sus políticas. Pero, se pregunta Manuel Gamio, cómo identificar quién debe merecer la atención del indigenismo, es decir, cómo definir a los indios. Opina el autor que sólo puede hacerse prestando atención a las características culturales, tanto materiales como intelectuales, que pueden ser indígenas o autóctonas, extranjeras, o mezcla de ambas (Gamio 1966 [1948]: 4). El antropólogo describe del siguiente modo la heterogeneidad poblacional mexicana: "[...] hay una serie de grados o etapas de civilización que comprenden a casi todas las que constituyen la evolución humana, desde la de los grupos inferiores de carácter prehistórico, hasta la de los grupos superiores de cultura moderna y avanzada [...]" (Gamio 1975: 118-121). El autor propone la clasificación de esta población en tres grandes grupos: el primero posee una cultura anacrónica y deficiente; el segundo, una intermedia y poco eficiente; el tercero, una moderna y eficiente.

La población correspondiente al primero de estos grupos, que es la que podría denominarse indígena, se caracteriza, en palabras de Gamio, por utilizar objetos iguales a los usados por sus antepasados prehispánicos. Además, los utensilios que poseen son escasos y extremadamente sencillos. De esta definición basada en cultura material, el antropólogo deduce que: "[...] el standard de vida de más de doce millones de personas es deficiente o semideficiente, desde el punto de vista material, lo que consecuentemente trae consigo la anormalidad de su desarrollo en todos los aspectos [...]" (ibíd., 118-121). En cuanto a las características culturales intelectuales, Manuel Gamio distingue dos grandes grupos poblacionales: el de cultura científica o moderna, al que pertenecen la mayor parte de la población urbana y una minoría de la rural; el de cultura popular, folklórica o anacrónica, en el que se incluirían la población rural e

indígena y una pequeña porción de la urbana (ibíd., 121 y 122). Los indígenas, claro está, se insertan dentro del segundo grupo, que no tiene conocimientos científicos, ni, en palabras del antropólogo, se dejan regir por quienes sí los poseen, sino que los sustituyen por otro tipo de conocimiento tradicional y sin base científica alguna (ibíd., 128). Recapitulando esta extensa definición de las poblaciones indígenas que Gamio ofrece, puede resumirse que, con una visión profundamente evolucionista, el autor considera que es indígena quien posee rasgos culturales de procedencia prehispánica, que, en lo material son predominantemente escasos y sencillos, mientras que en lo intelectual están regidos por la tradición y se distinguen por la carencia de preparación científica.

Por su parte, Alfonso Caso piensa que para ofrecer una definición de indígena son necesarios cuatro criterios. El biológico, "[...] que consiste en precisar un importante y preponderante conjunto de caracteres físicos no europeos" (Caso 1948: 245); el cultural, "[...] que consiste en demostrar que un grupo utiliza objetos, técnicas, ideas y creencias de origen indígena o de origen europeo pero adoptadas, de grado o por fuerza, entre los indígenas, y que, sin embargo, han desaparecido ya de la población blanca" (íd.); el lingüístico, "[...] perfecto en los grupos monolingües indígenas, aceptable en los bilingües, pero inútil para aquellos grupos que ya hablan castellano [...]" (íd.); y el psicológico, "[...] que consiste en demostrar que el individuo se siente formar parte de una comunidad indígena [...]" (íd.). Afirma el antropólogo que todos estos criterios se observan mejor de manera comunitaria que individual. Por ello, considera que hay que definir al indio como miembro de una comunidad indígena, que es "[...] aquella que por su lengua, sus costumbres, organización interna, su situación social, sus creencias, por lo que en suma, antropológicamente se llama su cultura, difiere de las comunidades mestizas del país" (Caso 1980 [1958]: 164 y 165). El sujeto de la política indigenista, para Caso, sería entonces la comunidad indígena definida culturalmente y que presenta problemas característicos, no sólo económicos, también culturales (Comas 1976: 75 y 76): "Las comunidades indígenas, por estar en los lugares menos aptos para la agricultura, en zonas áridas y montañosas, y por la falta de una educación adecuada, viven actualmente con un gran retraso, que no sólo es una rémora para ellas mismas, sino una rémora también para México" (Caso 1958: 39). La solución para Caso, al igual que ocurría con Manuel Gamio, no es necesaria exclusivamente para los indígenas, sobre todo lo es para la nación.

Gonzalo Aguirre Beltrán, en el mismo sentido, explica el concepto de indígena diciendo que parte de la población de lo que él denomina "Mestizoamérica" "no se siente pertenecer a la gran sociedad nacional". Además de esto, los diferencia su apariencia física y vestimenta; su lengua, que, en palabras del autor, "los separa de la comunicación general"; su cultura; y el hecho de ser herederos de los grupos que habitaban América antes de la Conquista, los vencidos en ella y sujetos a dominación a partir de entonces. Esta dominación, el "proceso dominical" en términos de Aguirre Beltrán, provoca que, aunque estos grupos teóricamente sean considerados ciudadanos y en el ámbito nacional no exista impedimento para que ejerzan la ciudadanía, para que se integren, localmente les sea imposible, porque lo impiden los "mecanismos dominicales", que aíslan al grupo y mantienen la dominación colonial. Por ello, el autor opina, no sólo que las poblaciones indígenas deben ser definidas y estudiadas en comunidad, como afirma Caso, sino también en relación con las poblaciones no indígenas con las que están en contacto, porque el indio habita en una "región intercultural" y se ve influido por las relaciones entre distintos grupos que en ella se dan. La definición de indio, para Aguirre Beltrán, no tiene interés en sí misma, sino solamente para determinar las regiones en que los "mecanismos dominicales" actúan y deben ser objeto, por tanto, de la acción indigenista (Aguirre Beltrán 1991 [1967]: 51 y 52).

Rasgos positivos y negativos del indígena

> Nuestro problema indígena no está en conservar "indio" al indio, ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio. Respetando su sangre, captando su emoción, su cariño a la tierra y su inquebrantable tenacidad, se habrá enraizado más el sentimiento nacional y enriquecido con virtudes morales que fortalecen el espíritu patrio, afirmando la personalidad de México.
>
> (Lázaro Cárdenas 1976 [1940]).

A pesar de que se trate de poner en evidencia constantemente por parte de los autores adscritos al pensamiento indigenista que ellos conciben al indio de manera muy diferente, incluso opuesta, a como se hacía duran-

te el siglo XIX, podría afirmarse que la imagen de los indígenas que en el indigenismo clásico se posee deriva en gran medida del liberalismo decimonónico. En el ideario revolucionario, el indígena tiene determinadas características, diferentes de las occidentales, que pueden dividirse en positivas y negativas, al igual que en el siglo XIX se dividían en defectos y virtudes. No obstante, cabe señalar que ahora las positivas son más numerosas de lo que antes lo eran las virtudes. Los rasgos negativos son los que alejan al indio de la integración en la nación mexicana y, por tanto, es necesario eliminarlos; los positivos constituyen la herencia indígena del nacionalismo mexicano y hay que conservarlos.

La mayoría de los autores alineados con el pensamiento indigenista clásico enumeran características de los indios, que dividen implícita o explícitamente en positivas y negativas. Un autor que puede establecerse como precedente al respecto, porque realiza su obra en el momento de nacimiento del indigenismo, es José Vasconcelos. Este pensador habla de los indígenas contemporáneos, afirmando que constituyen una "raza antigua y refinada", "no primitiva", y para argumentarlo recurre a los indios prehispánicos: "[...] la masa de nuestros indígenas constituye una raza antigua y refinada que ha conocido días de esplendor y atraviesa ahora por un largo eclipse lleno de amargura" (Vasconcelos 1926: 86). Una primera característica, positiva, que se subraya es el valor de lo indio, de la cultura indígena en general. En segundo término, Vasconcelos marca la distinción entre estas poblaciones en la actualidad y las mismas en el pasado, dejando claro que estas últimas eran superiores. Ambos rasgos, la valoración de lo indio y la superioridad de lo precolombino frente a lo actual, serán destacados de manera generalizada en la retórica del período[14].

En relación con esta valoración de lo indio, y especialmente de lo prehispánico frente a lo contemporáneo, otro autor temprano, ubicado como Vasconcelos en los momentos fundacionales del discurso indigenista y además responsable en gran medida del nacimiento de esta corriente, Manuel Gamio, llama la atención sobre el paso del tiempo en

14. Vasconcelos abunda en esta cuestión del siguiente modo: "[...] nuestras razas indígenas [...] distan mucho de ser una raza primitiva [...] Podrán acaso constituir casos de decadencia, pero de ninguna manera ejemplares de evolución retardada o apenas iniciada [...] es evidente que no se puede calificar de razas primitivas a las que construyeron antes de la llegada de los españoles los centros de cultura de México y de Guatemala y del Perú. Primitivos son, en cambio, los pieles rojas" (Vasconcelos 1926: 85 y 86).

las comunidades indígenas. Por un lado, destacando la resistencia de las mismas: "[El grupo indígena] [...] es el más numeroso y el que atesora quizá mayores energías y resistencias biológicas a cambio de su estacionamiento cultural" (Gamio 1982 [1916]: 9 y 10). Y, por otro, subrayando el esplendor pasado frente al "estacionamiento cultural" del presente. Los grupos indígenas contemporáneos son, para Gamio, "[...] las fuerzas que hoy oculta el país en estado latente y pasivo" (ibíd., 18).

Precisamente es Gamio, uno de los principales ideólogos del pensamiento indigenista, quien utiliza por primera vez la división entre aspectos positivos y negativos de los indios. Los positivos, según afirma el autor, deben ser utilizados para su "regeneración", para su redención. Se incluyen en este grupo las "aptitudes intelectuales" de los indígenas, "comparables a las de cualquier raza"; su "vitalidad" y su "naturaleza anti-morbosa"; y su resistencia. En lo que se refiere a los aspectos negativos, asevera Gamio que el indígena: "[...] es tímido, carece de energías y aspiraciones y vive siempre temeroso de los vejámenes y del escarnio de la 'gente de razón', del hombre blanco" (ibíd., 21). Los rasgos negativos mencionados tienen su origen, en opinión del antropólogo, en la dominación colonial, pues como consecuencia de ella se muestra apocado y temeroso. En cambio, lo prehispánico constituye un componente de fuerza en el indio, que permanece dormida pero que sería beneficioso que emergiera, en forma de pujanza, exquisitismo, sagacidad y valor:

> ¡Pobre y doliente raza! En tu seno se hallan refundidas la pujanza del bronco tarahumara que descuaja cedros en la montaña, el exquisitismo ático del divino teotihuacano, la sagacidad de la familia de Tlaxcallan, el indómito valor del sangriento mexica. ¿Por qué no te yergues altiva, orgullosa de tu leyenda y muestras al mundo ese tu indiano abolengo? (ibíd., 21 y 22).

No quedan dudas, tras esta cita de Manuel Gamio, de la admiración por el pasado prehispánico que manifiesta la retórica indigenista[15]. Pero frente a este grandioso pasado, la realidad presente, el indio

15. El antropólogo dibuja el pasado prehispánico de manera idílica, casi reverencial, con las siguientes palabras: "La tradición indígena, realista, vigorosa y pintoresca, nos deja mirar cómo era y cómo pasaba la vida de los mexicanos antes que llegara la Conquista: artes originales y novísimas para nuestro criterio estético. Industria ingeniosa de múltiples manifestaciones. Organización social complexa, fuerte y sabia.

contemporáneo, representa todo lo contrario. El indígena actual, de este modo, no sólo no es capaz de protagonizar las heroicas hazañas guerreras de sus antepasados, ni siquiera lo es de levantarse contra las injusticias que lo oprimen. El indio, dice Gamio, "no es quien ha hecho la Revolución (ibíd., 93). El antropólogo se pregunta cómo es posible que, siendo los indígenas un grupo poblacional tan numeroso, con la energía física que han demostrado, con su capacidad de resistencia y con unas condiciones de vida tan miserables, no estallara un movimiento revolucionario en su interior, pese a que, dice el autor, la Revolución "encuentre en ellos su origen primordial". El reproche es claro: la Revolución se hizo por el indio, las condiciones en las que se encontraba fueron la causa, pero él no intervino en la lucha. El motivo se encuentra en la ausencia de conocimiento y de voluntad:

> [...] el indio, que siempre ha estado destinado a sufrir, siempre también estuvo dispuesto a vengar las vejaciones, los despojos y los agravios, a costa de su vida, pero desgraciadamente no sabe, no conoce los medios apropiados para alcanzar su liberación, le han faltado dotes directivas, las cuales sólo se obtienen merced a la posesión de conocimientos científicos y de conveniente orientación de manifestaciones culturales (ibíd., 94).

A esta falta de voluntad y de conocimiento del indio le da Gamio una explicación de carácter evolucionista: "Eso se debe al modo de ser, al estado evolutivo de nuestra civilización indígena, a la etapa intelectual en que están estacionados sus individuos" (íd.), aunque desecha primero lo racial al afirmar que sus fuerzas físicas son notables y su capacidad intelectual igual a la de cualquier otro ser humano. El indígena, según el autor, está anclado en su pasado, que es espléndido, que resulta admirable para ese tiempo, pero que hoy ya está obsoleto:

> [...] el indio conserva vigorosas sus aptitudes mentales, pero vive con un retraso de 400 años, pues sus manifestaciones intelectuales, no son más que una continuación de las que desarrollaban en tiempos prehispánicos,

---

Rituales extraños en los que sangre fresca, 'copalli' cristalino y goma ennegrecida, constituían la más devota ofrenda; panteón ilimitado, donde tuvieron cabida desde el dios generador de la existencia hasta los cuatrocientos dioses del vino y de la embriaguez. Instituciones militares que pusieron asombro en los capitanes hispanos [...]" (Gamio 1982 [1916]: 65).

> sólo que reformadas por la fuerza de las circunstancias y el medio [...] por brillante, por asombrosamente desarrollada que haya sido, para su tiempo, la civilización prehispánica, hoy sus manifestaciones resultan anacrónicas e inapropiadas, poco prácticas [...] (ibíd., 95).

Las "etapas evolutivas retrasadas" en las que se encuentran estacionadas las poblaciones indígenas hacen difícil que éstas se sumen al progreso de la nación según el antropólogo. Por ello, es necesario modificar, de manera previa la aculturación, la mentalidad de los indios. Sin embargo, algunos rasgos de su mentalidad son positivos y deben ser, no sólo conservados, también estimulados (Gamio 1955: 5). No obstante, el autor no se limita a lo intelectual a la hora de diferenciar rasgos negativos, a eliminar, y positivos, a procurar que perduren. En el epígrafe anterior se enunciaba la distinción del antropólogo entre cultura material y cultura intelectual indígenas; pues bien, esta división también la aplica al tratar la cuestión de las características positivas y negativas. Gamio utiliza estas divisiones y subdivisiones para medir el grado evolutivo de los grupos de población. De este modo, la cultura material puede ser eficiente, deficiente o perjudicial, mientras que la intelectual puede ser científica o convencional. El autor realizó estudios entre los grupos étnicos mexicanos para determinar su grado evolutivo a través de las clasificaciones mencionadas, asociando lo eficiente con lo moderno, lo deficiente con lo colonial y lo perjudicial con lo prehispánico. Pero el propósito del antropólogo no se reduce al estudio, sino que pretende el cambio, la mejora del grado evolutivo, porque es el medio para la integración en la sociedad nacional. Para que esta integración pueda hacerse efectiva, el autor está convencido de que deben reforzarse los rasgos positivos y eliminarse los negativos (Aguirre Beltrán 1986 [1968]: 157 y 158). Es decir, es necesario mantener y alentar lo eficiente y lo científico y terminar con lo deficiente, lo perjudicial y lo convencional.

Sin embargo, aparecen excepciones en los escritos de Manuel Gamio. El arte, rasgo cultural simultáneamente material e intelectual que en principio parecería que debe incluirse en los grupos de lo convencional y lo perjudicial, es la más destacada de ellas. Otros autores, como Alfonso Caso y Juan Comas (Comas 1963: 64), también estiman que el arte indígena es positivo y debe por tanto ser potenciado. Dice Caso refiriéndose a dicho arte: "[...] todo aquello que sirve no sólo a la comunidad, sino que contribuye a afirmar el perfil característico de México, no debe ser destruido sino conservado" (Caso 1980 [1958]:

205 y 206). La razón, según el mismo autor, para la protección de lo que denomina "artes populares" es, una vez más, el beneficio del país:

> [...] no queremos acabar con lo que hay de positivo en las comunidades indígenas, no queremos convertir a sus hombres en peones de ajedrez, y sin personalidad. Queremos que cada pueblo conserve la propia y que las personalidades de todos esos pueblos, sumadas, le den a México su característica, su definición como algo distinto e individual (ibíd., 205 y 206).

Volviendo a Manuel Gamio, el antropólogo considera el arte indígena, tanto en su vertiente prehispánica como en la contemporánea, como una manifestación elevada, a la altura de la cultura intelectual occidental. Según Gonzalo Aguirre Beltrán esta opinión se debe en gran medida a la influencia de su maestro Franz Boas (Aguirre Beltrán 1986 [1968]: 158). Gamio dice lo siguiente acerca del arte indígena:

> Hace millares de años que el indígena vive en ese medio geográfico, lento modelador de su mentalidad y su organismo; espontáneamente experimenta emociones estéticas al contemplar la naturaleza y siente sus poderosos efectos; sin esfuerzo también interpreta esa emoción, porque desde esos remotos tiempos hasta el momento que hoy vive, le ha sido gradualmente transmitida la técnica depurada de los artistas ancestrales (Gamio 1975: 130 y 131).

Se trata de un arte que debe ser conservado y alentado, un rasgo positivo de la cultura indígena. Sin embargo, la inspiración para ese arte, las motivaciones que llevan al indio a realizar obras artísticas no parecen tan positivas porque esconden características que dudosamente lo son: la unión con la naturaleza y la dependencia de la tradición. En cuanto a la primera, se trata de una unión determinista; se presenta a un indio literalmente modelado por el medio y dominado por la emoción, tal vez en contraposición a la razón. Y, en lo que se refiere a la tradición, sucede algo parecido: pareciera por las palabras de Gamio que le está negada al indígena la capacidad de innovar, que la tradición tiene un efecto determinante sobre él. En definitiva, podría ponerse en duda que se considere en la época que el indígena posea alguna característica positiva, porque hablando de lo que se concibe como su rasgo más elevado se describe a un indio que actúa por la voluntad de la naturaleza y la tradición.

Asimismo, Lázaro Cárdenas expresa esta extendida idea del indio carente de voluntad, de iniciativa y de capacidad para decidir sobre sí mismo, dependiente de la naturaleza y de la tradición, al hacer hincapié en la absoluta identificación del indígena con la tierra en la que vive como resultado de la victoria en la lucha contra la naturaleza que sus antepasados llevaron a cabo y que permanece como realidad cotidiana del indio hasta el día de hoy, sin posibilidad de crear una nueva, que trascienda la de tiempos prehispánicos[16]. Otra característica destacada por la mayoría de los autores analizados, y también respaldada por Cárdenas, es la pasividad como rasgo negativo de los indígenas. Este defecto se subrayaba ya de manera recurrente en el período discursivo decimonónico. Y entonces, al igual que ahora, se atribuía su origen al trato dado por los españoles a los indios durante la Colonia. También el escritor Octavio Paz achaca a la Colonia algunos rasgos negativos de los indios: el disimulo, el temor, la desconfianza y el recelo (Paz 2007 [1950]: 179). Añade Cárdenas otra causa, el olvido al que el indígena ha estado relegado previamente: "Si frecuentemente no exterioriza su alegría, ni su pena, ocultando como una esfinge el secreto de sus emociones, es que está acostumbrado al olvido en que se le ha tenido" (Cárdenas 1976 [1940]: 138). Ello guarda relación con el "redescubrimiento", el reencuentro con los indios que la retórica indigenista pretende haber protagonizado.

En lo tocante a la división en rasgos positivos y negativos de las culturas indígenas de la que se viene ocupando este apartado y a las acciones políticas destinadas a hacer desaparecer los segundos, surge en el período cierta polémica entre Manuel Gamio y Moisés Sáenz. Este último es quien describe la confrontación, recogida por Gonzalo Aguirre Beltrán. Sáenz afirma que los rasgos indios se clasifican por parte de Gamio en función de lo que atrae o repugna a la cultura occidental. Así, se con-

16. "A sus ascendientes les tocó la tarea inicial de lograr la supervivencia biológica en lucha desesperada con la naturaleza que, durante muchos años resistió a la dominación del hombre por el aislamiento de las tribus, por la dispersión en climas hostiles y los escasos recursos de subsistencia. Las huellas de esta lucha desigual quedaron marcadas para siglos y las razas que al fin lograron arraigarse en este Continente, representan a la misma tierra, son la manifestación auténtica de la naturaleza y ostentan con orgullo la esencia regional y la fuerte personalidad de sus tradiciones seculares" (Cárdenas 1976 [1940]: 135 y 136).

sideran beneficiosos "la vida aldeana, el sentido de comunidad, el trabajo recíproco, la artesanía popular y el gobierno por consenso", entre otros; y se estima que son perjudiciales "las creencias mágico-religiosas en el tratamiento de las enfermedades, el consumo conspicuo de bienes que imponen el desempeño de un cargo, la embriaguez ceremonial de mujeres y niños, la ausencia de un afán economizante, etc." (Aguirre Beltrán 1990: 156). Ante la postura de Gamio, Moisés Sáenz, en inicio partidario de las transformaciones propuestas por el primero con la finalidad de la integración, se rebela, protagonizando una de las pocas disensiones de la época. Los cambios, en opinión de Sáenz, de hacerse, deben ser, no para arrojar al indígena a la voracidad de la vida occidental, sino para potenciar en él sus valores ancestrales, que tan válidos le resultaron hasta la llegada de los españoles[17].

Tras esta disensión, que tuvo lugar en los años iniciales de la etapa retórica indigenista, prevalece la postura de Manuel Gamio. Los autores adscritos a la corriente indigenista que suceden al antropólogo continúan hablando de rasgos positivos y negativos, aunque tanto en Gamio como en los restantes tienden a pesar más los segundos. La diferencia numérica entre ambos suele ser tan acusada que los negativos prácticamente opacan a los positivos, llegando a plantearse el conjunto de la cultura indígena como un problema en sí. Éste es el caso del antropólogo y educador Miguel Othón de Mendizábal y de algunos escritos de Alfonso Caso. Mendizábal describe la según él perjudicial mezcla de elementos indígenas y coloniales, que ha dado como resultado una cultura indígena actual que puede considerarse en sí como un problema[18]. Los rasgos negativos siempre convierten a las poblaciones

17. Considera Moisés Sáenz que: "[...] nuestros indios tienen un trasfondo de civilización tan alto y delicado que, a veces, visitando sus antiguas ciudades o admirando sus ruinas maravillosas, uno se pregunta si después de todo la llegada del hombre blanco a México no fue de compadecerse más que de bendecirse" (Aguirre Beltrán 1990: 141).

18. "Otro de los grandes problemas indígenas es el problema cultural, en el verdadero sentido de la palabra, es decir, el de un cuadro de costumbres tradicionales, hábitos mentales y normas de conductas, producto de la amalgama de las culturas indígenas con la cultura occidental del Viejo mundo, que si tuvo trascendencias benéficas en el orden moral, consolidó la mentalidad mágica de los americanos con el cemento místico del catolicismo español. Esta amalgama tiene, naturalmente, aspecto positivo; pero en el orden práctico ha resultado siempre perjudicial para los indígenas [...]" (Mendizábal 1976 [1945]: 155 y 156).

indígenas en problemáticas y necesitadas de ayuda; muchos de estos rasgos están relacionados con la carencia que se subraya como definitoria de estas poblaciones, por ejemplo, en palabras de Teresa Carbó, "pobreza, marginación, abandono, atraso, olvido, miseria, oscuridad, aislamiento, rezago, ignorancia, desigualdad e injusticia" (Carbó 2001: 276). En este sentido, Moisés Sáenz, aunque entra en confrontación con la concepción de rasgos positivos y negativos establecida por Manuel Gamio, también destaca las mencionadas carencias: "Vimos a los indios [...] silenciosos, desnudos, famélicos; víctimas del egoísmo y de la codicia [...] Los encontramos mudos —dos millones de ellos no hablan nuestra lengua—, sumergidos en el sueño pueril de su ilusión, incapaces o renuentes para entender la civilización del blanco" (Sáenz 2007 [1939]: 149).

Alfonso Caso, por su parte, usualmente expone aspectos positivos y negativos de las culturas indígenas, aunque en ocasiones, como sucede con muchos otros autores, surjan dudas de si los positivos realmente lo son. Destaca, por ejemplo, el sentido de comunidad de los indios, que en su opinión les ha permitido resistir en unas condiciones realmente adversas. También subraya como rasgo positivo una consecuencia del mencionado sentido de comunidad, el respeto por sus autoridades, ya que los indígenas siempre se atienen a sus decisiones. Y, por último, menciona el arte, al que se ha hecho alusión más arriba. En cuanto a los aspectos negativos, "[...] ineficaces para resolver los problemas de la comunidad, en su interacción con la comunidad nacional, y, a veces, peligrosos para su misma conservación" (Caso 1980 [1958]: 181). Caso alude a ciertos tipos de siembra que agotan los terrenos, los "remedios mágicos" para combatir las enfermedades y el uso exclusivo de lenguas indígenas, que atenta contra el sentido de pertenencia a la patria: "Hablar solamente una lengua que no puede ser el vehículo de una cultura avanzada y, por eso, condenarse así a permanecer encerrado en su comunidad, sin una visión más amplia del mundo y sin tener siquiera la noción de que se forma parte de una comunidad más vasta, que es la patria mexicana" (ibíd., 182). Sin embargo, en ocasiones desaparece totalmente lo positivo y las propias comunidades parecen representar para él un problema en sí, como le sucede a Miguel Othón de Mendizábal, por lo que califica su situación de "estado de crisis permanente":

> Tenemos ante nosotros el problema de tres millones de mexicanos que no hablan el español o lo hablan imperfectamente; que no saben leer ni escribir; que producen casi exclusivamente lo que consumen y consumen tan poco que se puede decir que sus necesidades se satisfacen, cuando más, sólo en lo elemental, de tal modo que parece que se encuentran en un estado de crisis permanente (ibíd., 23).

Juan Comas resume perfectamente la división que los autores indigenistas hacen de las culturas indígenas, clasificando sus rasgos en positivos y negativos y poniendo en relación esta clasificación con la solución propuesta: la eliminación de los segundos y la conservación de los primeros con la finalidad de que se logre la integración de las culturas indígenas a la nación, aportando aquellos elementos que se considera que pueden ser beneficiosos para la totalidad de los mexicanos, para la imagen de México:

> Lo que el Indigenismo quiere [...] es no ahogar ni exterminar todo lo que representa la cultura indígena sustituyéndolo por los rasgos correspondientes de la "cultura occidental"; no quiere asimilación ni absorción total de aquélla por ésta, sino que aspira —con gran espíritu de justicia— a que la aculturación o transculturación de los grupos aborígenes se haga parcialmente de tal forma que sean sustituidos todos aquellos rasgos o caracteres nocivos y perjudiciales; pero en cambio lucha por conservar, incrementar, mejorar y enriquecer otros rasgos de los que los indígenas pueden sentirse orgullosos: el arte en sus múltiples manifestaciones (lacas, cerámicas, tejidos, etc.), las pequeñas artesanías domésticas, el sentido de respeto y reconocimiento hacia sus propios gobernantes, el espíritu cooperativo y de comunidad en el trabajo, el sentido moral, etc., son tantas manifestaciones que el movimiento indigenista cree deben mantenerse (Comas 1953d: 265).

El presidente Lázaro Cárdenas alude a las mismas ideas con otras palabras. La pretensión final del indigenismo, dice, no es "conservar 'indio' al indio" ni "'indigenizar' a México", por lo que no pueden ser conservados y fomentados todos los rasgos culturales indígenas, sino "mexicanizar al indio", de ahí que la mayor parte de sus rasgos, los considerados negativos, deban desaparecer. Ahora bien, ciertas virtudes indígenas, de las que cita la tenacidad, amor a la tierra y la emoción, "fortalecen el espíritu patrio, afirmando la personalidad de México", por lo que deben ser protegidas (Cárdenas 1976 [1940]).

México mestizo

> Toca hoy a los revolucionarios de México empuñar el mazo y ceñir el mandil del forjador para hacer que surja del yunque milagroso la nueva patria hecha de hierro y de bronce confundidos.
>
> (Manuel Gamio 1982 [1916])

> Somos conscientes de que nuestro pueblo y nuestra cultura son mestizos; mezcla de lo indígena y lo europeo; y mestizo quiere decir precisamente mexicano.
>
> (Alfonso Caso 1980 [1958])

En la época en que la retórica indigenista es hegemónica, como en cada etapa discursiva estudiada, se problematiza la cuestión indígena hasta elevarla al rango de problema nacional. Cada tipo de discurso propone su propia solución para la problematización que se ha realizado en él de la cuestión india. Y la problemática situación inevitablemente se debe a los despropósitos cometidos con los indígenas en los años precedentes al inicio de cada etapa. En este caso, en el período discursivo indigenista, la solución que se propone al "problema indígena" es el mestizaje. Pero éste no es nuevo, data del siglo XIX e incluso del XVIII. Sin embargo, las concepciones del mismo término van variando con el tiempo, aunque no son tan opuestas como se pretende en esta etapa revolucionaria, en la que se afirma que el mestizaje precedente era racista frente al antirracismo esgrimido en el período.

En la modalidad retórica anterior, la dominante en el siglo XIX, el mestizaje, de carácter racial, buscaba hacer desaparecer las características indígenas de la población mexicana, era un medio para alcanzar el objetivo del blanqueamiento total. En el típico del período del que se ocupa este capítulo, el mestizaje cultural, no existe un fin más allá del mestizaje en sí. La finalidad es la mezcla misma y no se pretende la desaparición total de los indígenas, sino su fusión para lograr la hegemonía de los mestizos en México. No obstante, el hecho de que no se pretenda la desaparición total del indio no significa que en la solución que se propone en este momento al "problema indígena", en el mestizaje revolucionario, el indio tenga un rol relevante. Por el contrario, el indígena no tiene un papel activo, sino pasivo. El liderazgo lo llevará la población no indígena, porque los indios no son capaces, se-

gún los teóricos indigenistas, de hacerlo; su pasividad, que muchos de ellos han subrayado, se lo impide: "No despertarás espontáneamente. Será menester que corazones amigos laboren por tu redención" (Gamio 1982 [1916]: 22).

El mestizaje revolucionario cuenta con un ideólogo, un creador, José Vasconcelos, que realizó la formulación más reconocida sobre el tema. Sin embargo, tiene precedentes que, aunque no desarrollaron una teoría tan elaborada y completa como la "mestizofilia vasconceliana", abordaron cuestiones más parciales de manera previa (Devés 1997: 2). Vasconcelos marca como situación de partida para su teoría el difícil encuentro entre la cultura europea cristiana y las indígenas americanas. Poco a poco, la primera fue imponiéndose a las segundas, aunque siempre con la resistencia de la pasividad presente (Vasconcelos 1974 [1956]: 529). En el mestizo que surge de este encuentro tiene lugar una lucha interior constante. En él:

> [...] pervive el sentimiento materno que es nativo, pero se impone la voluntad del padre dominador. Subsiste latente el conflicto de lo nuevo que llega de Europa y el ambiente autóctono rebelde. El mestizo quisiera olvidar lo indígena; prueba de ello es la sinceridad con que se convierte al catolicismo: reconoce la superioridad de lo cristiano, pero el milagro del cambio brusco radical, sólo se opera en su espíritu. La realidad ofrece resistencias que es largo y penoso vencer. Aun cuando se dé cuenta de que las formas nuevas le ofrecen mejorías en todos sus sentidos, el abandono de lo que forma la mitad de sí mismo, supone desgarramientos necesariamente dolorosos. El mestizo vive su conflicto prolongado y en superarlo gasta energías que retrasan su definitiva conversión a lo europeo (ibíd., 530).

La conflictividad del mestizaje, la problemática que genera en el mestizo, también es abordada por Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*. El pensador explica el concepto de "la chingada", tan característico de México, asociándolo a la madre, a una madre mítica. "Chingar", según Paz, es un verbo sumamente violento, activo y masculino, puesto que sólo puede ser ejercido por un hombre; mientras que "lo chingado":

> [...] es lo pasivo, lo inerte y lo abierto, por oposición a lo que chinga, que es activo, agresivo y cerrado. El chingón es el macho, el que abre. La chingada, la hembra, la pasividad pura, inerme ante el exterior. La relación en-

> tre ambos es violenta, determinada por el poder cínico del primero y la impotencia de la otra (Paz 2007 [1950]: 214).

El autor opina que la asociación entre el macho descrito y el conquistador español es inevitable, como también lo es la de "la chingada" con las indias que los españoles encontraron al llegar a América, concretamente con la Malinche. Paz compara la conquista con una violación:

> [...] no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias. El símbolo de la entrega es la Malinche, la amante de Cortés. Es verdad que ella se da voluntariamente al conquistador, pero éste, apenas deja de serle útil, la olvida. Doña Marina se ha convertido en la figura que representa a las indias, fascinadas, violadas o seducidas por los españoles (ibíd., 224).

Los malinchistas son, en consecuencia, los "partidarios de que México se abra al exterior". Se trata de un término que describe algo muy semejante a la traición. De ahí que los mexicanos abominen, según el autor, de ese origen híbrido, de lo indio y de lo español, y que no quieran reconocerse como ninguno de los dos. De ahí también la problemática relación del mexicano con el mestizaje[19]. También problemático es el papel de los mestizos en la apología del mestizaje de Leopoldo Zea. La situación de partida que el filósofo plantea no es demasiado halagüeña para ellos, puesto que están "fuera de lugar" al no ser indígenas ni criollos, y no haber sido deseados por ninguno de sus progenitores:

> Surgen a la vida accidentalmente, son los hijos no buscados de blancos e indias: Ni los unos, ni las otras los desean; son concebidos como frutos de pasiones e instintos que buscan su inmediata satisfacción. Sus padres se avergüenzan de ellos o, simplemente, los ignoran; para la madre son una carga recibida estoicamente. Son simples y puros accidentes y como tales no tienen un lugar en la sociedad colonial [...] Carecen de toda protección, no poseen la seguridad que daba el criollo la de ser el legítimo heredero de su padre; carecen también de la paternal protección que el blanco hispano estaba obligado a ofrecer al indio [...] No poseen más bien que su personal libertad [...] (Zea 1953: 56 y 57).

---

19. En relación a la interpretación de Octavio Paz del mestizaje en torno a la figura de la Malinche, mito fundador del mestizaje mexicano, resultan sumamente interesantes los escritos de Carlos Monsiváis (2001) y Roger Bartra (2001).

Debido a esta situación desfavorable, en la que son rechazados y despojados por las élites sociales coloniales, los mestizos se convierten, según el autor, en el elemento revolucionario por excelencia. Tienen su mirada puesta en el futuro, puesto que ni el pasado ni el presente son beneficiosos para ellos. Por ello quieren construir una nueva sociedad, que rompa con ese pasado y ese presente. De este modo, el mestizo encuentra su sentido en la Independencia. Tras ella, se dedica a dotar a México de espíritu nacional y de progreso en el siglo XIX. Sin embargo, hay algo que se lo impide: se encuentra subyugado a una élite de carácter europeo, similar en muchos aspectos a la colonial, a la que trata de imitar sin éxito (ibíd., 58 y 59).

Por otro lado, continúa Zea, el siglo XIX tampoco fue favorable para los indígenas, que, a pesar de que habían engrosado las filas de soldados de la lucha de Independencia —y aquí puede notarse una sensible diferencia respecto a otros autores que les niegan papel alguno en dicha guerra—, se vieron aún peor tratados de lo que lo habían sido en la Colonia, pues fueron despojados de lo poco que las autoridades coloniales les habían concedido. Esta nueva situación, desfavorable para indios y mestizos, provoca la Revolución de 1910, en la que Leopoldo Zea confiere un papel importante a los indígenas (ibíd., 60)[20]. Aunque la Revolución sea aparentemente indígena y los indios participen en ella, será el mestizo el que encuentre en ella su verdadero sentido, porque es mestiza en su fondo. Según el pensador, la coyuntura revolucionaria, aunque cuenta con intervención indígena, es mestiza, y ése es también el sentido del pensamiento indigenista (ibíd., 71). De hecho, es el mestizo el que permite al indio ser indio. Y esto sucede

20. Zea describe del siguiente modo la relación entre el elemento indígena mexicano y la Revolución: "Este mundo y sus hombres se convirtieron en símbolos de lo popular, del pueblo. Y siendo de lo popular lo fueron también de la Nación. De una nación que no quería parecerse ya a ninguna otra extraña, por poderosa que ésta fuera; sino que veía en sí misma los elementos de su constitución. Lo indígena matizó todas las expresiones culturales, sociales, políticas y económicas del país. Representó a la Nación misma; su historia, esa historia no reconocida hasta ayer, se convirtió en la raíz y base de la misma. El color oscuro de estos hombres se convirtió en el color preferido de los artistas que lo utilizaron para expresar lo que consideraban como más propio de México [...] Al lado de pintores, novelistas y poetas aparecerían pronto los filósofos que verían en el indígena el más poderoso elemento de nuestra nacionalidad. El indígena simbolizaría ahora ese elemento cuya resistencia a toda imposición extraña había permitido la creación de un auténtico espíritu nacional" (Zea 1953: 69 y 70).

porque las distintas poblaciones del país, a través de la Revolución, se funden, y con ello crece el mestizaje (ibíd., 77 y 78). En este estado de cosas, de predominio de lo mestizo, conseguido en parte a través de la reivindicación de lo indígena, opina Zea que no es conveniente proteger y conservar al indio como indio (ibíd., 80 y 81). Y afirma esto porque considera que constituiría un lastre para el progreso de los mestizos. Mantener al indígena como tal significaría un impedimento para la formación de la nación mestiza. Los mestizos son occidentales, pero diferentes al resto, porque cuentan con el elemento diferenciador indígena. Y eso es lo único indígena que debe pervivir:

> La cultura mestiza que ahora empieza a perfilarse es occidental, ni que negarlo, pero a pesar de ello, distinta, inconfundible. Esta distinción se la da esa parte que el indígena ha aportado, así como también se la da ese espíritu o modo de sentir la vida que, hemos visto, es propio del mestizo, del hijo del blanco y de la india que un accidente hizo surgir (ibíd., 84).

Volviendo a Vasconcelos, asevera el autor que el mestizaje se plantea como inevitable. Así se reafirma en la frase "la civilización nació en el trópico y ha de volver al trópico" (Vasconcelos 1926: 65). Considera el autor que el trópico no sólo es un lugar geográfico, sino que va más allá, porque modifica "el espíritu de la cultura". América Latina, territorio en su mayor parte cálido, tropical, cuenta con un pasado glorioso, digno de ser rescatado, que fue interrumpido por el "fatal siglo XIX". Con ello, sin embargo, no se quiere decir que la pretensión sea volver al pasado prehispánico. Afirma José Vasconcelos que el mestizaje que se produjo en América entre indígenas y españoles constituye un caso único por dos motivos. En primer lugar, porque tras la lucha, europeos y americanos, en palabras del autor, "se unieron y mezclaron sus sangres". Y, en segundo término, porque fue un mestizaje masivo, de gran tamaño (ibíd., 73 y 74). No obstante, el pensador es consciente de que este mestizaje cuenta con detractores, los defensores de las razas puras. Sin embargo, el autor se sitúa en la postura opuesta: la apología del mestizaje: "Sostengo que será más fecunda a la larga, y que tiene más importancia para la humanidad en general la obra de este mestizaje que la obra de cualquier raza anterior" (ibíd., 75). Vasconcelos alega que a América fueron "los mejores españoles" y fueron "dominadores hábiles", por lo que cabe suponer que escogerían a "los mejores indígenas". Por ello, niega el pensador que los orígenes del

mestizaje latinoamericano sean tan turbios como piensan sus detractores: "En cierta manera procede nuestra estirpe de dos aristocracias vitales [...]" (ibíd., 76).

Tras la consecución de este mestizaje, José Vasconcelos niega el papel activo del indio en acontecimientos fundamentales de la historia primero novohispana y después mexicana. Niega que el indígena tomara partido en la lucha por la independencia, que protagoniza la "nueva raza mestiza". Y llega incluso a negar la propia existencia de los indios en este tiempo, porque, dice el autor, no constituye una entidad nacional ni existe espiritualmente, ya que todo lo que es se lo debe a los europeos, sus rasgos originarios desaparecieron para no volver, quedando únicamente lo mestizo en América tras la emancipación: "Y en el centro del conflicto, para concretarlo y para sintetizarlo, quedó la enorme masa de la población mestiza, la primera raza realmente nueva que conoce la historia" (ibíd., 76 y 77). Considera el pensador que el siglo XIX mexicano fue un siglo estéril, que en él la raza mestiza agonizaba. Sin embargo, la Revolución debe hacerla revivir para ser la raza del futuro, no nacional ni continental, sino planetaria: "[...] una raza total, una raza que en su sangre misma sea síntesis del hombre en todos los varios y profundos aspectos del hombre" (ibíd., 79). Se refiere el autor a la "raza cósmica"[21], que tiene su germen en los mestizos latinoamericanos y que será la fuente de progreso para el futuro (ibíd., 204).

La también temprana, aunque por otra parte madura, ya que manifiesta los rasgos esenciales que planteará el mestizaje en el futuro, apología del mestizaje de Gamio posee la particularidad de estar relacionada explícitamente con la formación de la nacionalidad: "[...] esta homogeneidad racial, esta unificación del tipo físico, esta avanzada y feliz fusión de razas, constituye la primera y más sólida base del nacionalismo" (Gamio 1982 [1916]: 13). En esta ideología del mestizaje cultural se hace patente una importante innovación, que ya avanzaba

21. La alusión a "raza" de Vasconcelos no es casual. Sobre el racialismo vasconceliano, Manuel Vargas dice que el autor, perteneciente a la primera generación de intelectuales pospositivistas y posporfirianos, no abandona el racismo característico de aquéllos. La formulación de la obra de José Vasconcelos sobre este tema consiste en la afirmación de que existen cuatro razas (blanca, negra, amarilla y roja) y nos encontramos en la etapa de predominio de la blanca (aunque para el autor ninguna es superior a las demás). Una quinta raza, la "cósmica", mestiza, reunirá lo mejor de las dos de las que procede y debería dominar en el futuro (Vargas 2004: 169 y 170).

Andrés Molina Enríquez, consistente en que el indígena es considerado parte integrante del mestizo, por lo que sus rasgos perduran en él como perviven los del europeo. Con anterioridad no se creía así, sino que se pensaba que los rasgos indios debían diluirse en los blancos a lo largo del proceso del mestizaje. Ahora, el indígena tiene algo que aportar a la mezcla:

> El indio y el mestizo constituyen un contingente muy importante en la producción de la riqueza y al mismo tiempo son un factor determinante en los movimientos de emancipación y de lucha por la libertad y el progreso de la nación. Recordemos la aportación decisiva que para el logro de la independencia de la colonia y de nuestra cimentación como República, así como para el desarrollo de los pueblos americanos, han dado ilustres y genuinos representantes de las razas aborígenes y mestizas que, sumando los mejores atributos de ambas razas, en las que resaltan las cualidades indígenas, adquieren así una personalidad tan inconfundible con la cultura continental, que ni los detractores del indio pueden ya negar (Cárdenas 1976 [1940]: 136 y 137).

Este mestizaje indigenista no consiste en una simple mezcla en la cual el resultado es igual a la suma de los elementos que la componen, sino que va mucho más allá de la adición de los elementos integrantes. En palabras de Gonzalo Aguirre Beltrán, no se trata únicamente de un fenómeno biológico, es una "nueva creación vital capaz de crecer, de difundirse". Lo biológico carecería de importancia si no se complementara con "la unión espiritual en el mestizaje cultural": "el cuerpo mestizo ha de animar un alma mestiza"[22]. De este modo, según se explicita en el discurso indigenista, la cultura se convierte en el núcleo y la raza, protagonista en la retórica anterior, deja de serlo. La corriente indigenista se enorgullece particularmente de estar libre de todo prejuicio racial, y afirma inspirarse para ello en Franz Boas, maestro de Manuel Gamio, que establece la igualdad de todos los seres humanos como premisa para los estudios antropológicos. En México se considera particularmente necesario partir de esta premisa, te-

22. El autor diferencia mestizo de lo que él denomina híbrido: "[...] el mestizo no es el simple híbrido, individuo en cuyas venas corre sangre india y española, es aquel que el étnica, cultural o económicamente participa de los rasgos de las dos razas y de las dos civilizaciones que han dominado al país" (Aguirre Beltrán 1990: 159).

niendo en cuenta la heterogeneidad étnica del país. La posición de los pensadores indigenistas al respecto se explica con las siguientes palabras de Gamio:

> El indio tiene aptitudes para el progreso iguales que el blanco; no es superior ni inferior a él. Sucede que determinados antecedentes históricos y especialísimas condiciones sociales, biológicas, geográficas, etcétera, del medio en que vive, lo han hecho hasta hoy inepto para recibir y asimilar la cultura de origen europeo. Si el peso abrumador de los antecedentes históricos desaparece, que desaparecerá, cuando el indio no recuerde ya los tres siglos de vejaciones coloniales y los cien años de vejaciones "independentistas" que gravitan sobre él; si deja de considerarse, como hoy lo hace, biológicamente inferior al blanco, si mejoran su alimentación, su indumentaria, su educación y sus esparcimientos, el indio abrazará la cultura contemporánea al igual que el individuo de cualquier otra raza (Gamio 1975: 73-75).

No obstante, es conveniente cuestionar este antirracismo tan exacerbado del que hacen gala los pensadores indigenistas[23]. Parte, como se ha afirmado, del llamado "padre de la Antropología mexicana", Manuel Gamio, y a partir de su momento fundacional, será enarbolado como bandera ideológica por todos los pensadores de su misma corriente. Sin embargo, resulta complicado creer en la combinación simultánea de ciertas teorías en un solo pensador. En el caso de Gamio, parece contradictorio combinar el antirracismo a ultranza, heredado, según el autor, de Franz Boas, aunque es dudoso que éste respaldara muchos de los planteamientos al respecto de Gamio, con el evolucionismo siempre presente en el antropólogo mexicano. Beatriz Urías llama la atención sobre el antirracismo de Manuel Gamio y especialmente acerca de su herencia boasiana. Respecto a lo primero, afirma la autora que la labor de Gamio como alto funcionario público y como promotor oficial de los estudios antropológicos supuso un obstáculo para que el autor desarrollara una Antropología académica y teórica que criticara seriamente el evolucionismo del siglo XIX. Y, respecto a lo segundo, Urías expone que Gamio legitimó su trabajo antropológico por

23. Sobre esta cuestión del antirracismo del indigenismo mexicano, véase Urías 2007a, 2005 (donde se establece relación entre el racismo decimonónico y el postrevolucionario) y 2007b.

su relación con Boas, a pesar de que ambos poseían diferencias irreconciliables, que nunca fueron puestas en tela de juicio (Urías 2007a: 84)[24]. El evolucionismo de Manuel Gamio, que difícilmente podría ser calificado de antirracista, queda patente en un escrito llamado "Las etapas evolutivas de la cultura humana en México", del que se cita a continuación un significativo fragmento:

> Determinadas minorías sociales mexicanas pertenecen a la civilización o cultura moderna, de tipo occidental, es decir, están incorporadas [...] a la etapa superior de la evolución cultural humana. Contrastando con ese grupo, hay otro formado por indígenas [...], que desde muchos puntos de vista pueden ser culturalmente comparados con los grupos prehistóricos europeos de hace diez mil o más años. Entre esos dos extremos hay una serie de grupos indígenas [...], cuyas características culturales corresponden a las de diversas etapas que en otros pueblos constituyeron los períodos arqueológicos o históricos. En todos esos grupos se puede estudiar no sólo el desarrollo cultural y los respectivos procesos biológicos, mentales y sociales, que aisladamente presenta cada grupo, en su etapa respectiva, sino también los períodos de transición en que están los grupos que ascienden, de una u otra etapa; en otras palabras, en México se puede llegar al conocimiento integral de la evolución de la cultura humana, pues los grupos sociales que ocupan sus diversas etapas, viven en la actualidad, y presentan ante la observación del investigador sus respectivas manifestaciones de cultura material e intelectual en desarrollo activo (Gamio 1987 [1935]: 48 y 49).

A pesar de las patentes contradicciones con sus creencias evolucionistas, el antirracismo que Gamio establece como premisa al indigenismo es secundado por los teóricos y políticos indigenistas que le seguirán sin excepción. Afirma Gonzalo Aguirre Beltrán que Lázaro Cárdenas, al indagar en las causas por las que los indígenas se encuentran en un estado de atraso, no puede llegar a la conclusión de que sean de carácter racial, ya que la historia le muestra el gran pasado indígena en el que éstos alcanzaron una alta cultura (Aguirre Beltrán 1990: 261).

---

24. Guillermo de la Peña y Luis Vázquez León también destacan la dificultad de la combinación ideológica de Gamio: "Curiosamente, Gamio aspiraba a conciliar el relativismo cultural de Boas con el positivismo dominante en la formación intelectual mexicana de principios de siglo" (De la Peña y Vázquez 2002: 11).

Por su parte, Alfonso Caso asevera, en el mismo sentido, que el problema indígena de México no es racial o biológico, porque la gran mayoría de los mexicanos son mestizos cuya sangre es, en parte, indígena. Añade el antropólogo que no tiene sentido en México dividir a los individuos por su raza, puesto que "[...] en nuestro país, que desde hace siglos resolvió el problema de la diferencia de razas, del único modo como se puede resolver, es decir, mezclándolas, no se ve qué utilidad pudiera tener hablar de individuos de la raza india, como opuestos a individuos de la raza blanca [...]" (Caso 1980 [1958]: 162 y 163). Para el autor, la raza no tiene ninguna relación con ser o no indígena:

> Un individuo vive en una comunidad indígena en la que habla una lengua indígena, en la que está sometido a las condiciones sociales y económicas de la comunidad indígena, viste con la ropa tradicional y tiene sus autoridades propias y acata 100% las normas de esa comunidad. Si ese individuo sale de esa comunidad y aprende el español y se viste como un obrero y trabaja en una fábrica o un comercio, en un pueblo o en una ciudad, ese individuo deja de ser indígena [...] (ibíd., 162 y 163).

Abundando en la misma cuestión, opina Caso que "En México ser indígena es transitorio; si se sale definitivamente de una comunidad indígena, se deja de serlo" (ibíd., 165). Y el antropólogo llega más allá al afirmar que no sólo el problema indígena no es racial y que el antirracismo es un presupuesto básico del indigenismo, sino que, además, México no es un país racista; este sentimiento no existe entre los mexicanos:

> A nosotros, en México [...] —y en esto somos un país privilegiado—, no nos importa la diferencia de razas [...] La raza nos tiene completamente sin cuidado [...] El problema indígena en México no es un problema racial, pues en nuestro país no hay discriminación racial. Si un indígena sale de su comunidad, si aprende español, se viste como se viste un obrero en México y si trabaja en una fábrica, no habría quien note que no es un mexicano; está incorporado a nuestra nación y forma parte del gran pueblo mexicano (ibíd., 201 y 202).

Resulta muy significativa la opinión del autor en dos aspectos. Por una parte, queda claro que en su opinión no existen actitudes racistas para con los indios aculturados, aunque aparece la incógnita de qué

pasa con los que no lo están. Y, por otra, podría deducirse que no considera a los indígenas como mexicanos, porque dice que si un indio pasa a llevar una vida y a adoptar una cultura occidentales, es mexicano; pero, ¿y si no lo hace?, ¿qué es?

Al quedar, al menos en la retórica, la raza a un lado y pasar al centro la cultura en el tipo de mestizaje que se propone como solución en este período, la disciplina que se ocupa de la cultura, la Antropología, tiene un peso fundamental en estos años. No obstante, el mismo argumento tal vez podría presentarse al contrario: gracias al protagonismo de la disciplina, la cultura pasa a convertirse en el núcleo, toma la mayor importancia. Queda la duda de si primero se confiere protagonismo a la cultura y ésta coloca a sus profesionales, los antropólogos, y a la ciencia que la trata, la Antropología, en el fundamental lugar que ocupará; o si son los intelectuales y la disciplina los que obtienen gran difusión y acaparan interés al inicio de la etapa y sitúan a la cultura como tema principal en toda la cuestión indígena. Sea de una u otra manera, la cultura mexicana, mezcla de la indígena y la no indígena, es lo que debe obtenerse y difundirse a través del mestizaje cultural, y es labor del indigenismo materializar este mestizaje. Se logrará a través de la aculturación y, especialmente, de una faceta de ella, la educación. Respecto a la primera, Alfonso Caso la aborda en varios de sus escritos, en los que afirma que es producto inevitable del choque cultural entre los americanos y los europeos. En esta inevitabilidad coincidirá con el resto de los autores adscritos al pensamiento indigenista y con otros de diferentes etapas retóricas. Sin embargo, piensa Caso que no es conveniente que esta aculturación se produzca sin control, porque a la vista están los pésimos resultados, en su opinión, de varios siglos de aculturación sin planificación (Caso 1958: 36).

Opina el autor que es conveniente una "aculturación planificada", dirigida (ibíd., 36). Con la tesis de la aculturación planificada de Alfonso Caso "se fortalece —en palabras de Félix Báez-Jorge— el árbol de la nacionalidad", puesto que se introduce al indio en la mexicanidad, se le convierte en mexicano, redimiéndole al "apuntalar sus rasgos culturales positivos" (Báez-Jorge 2001: 430), que naturalmente son los que contribuyen al nacionalismo y al sustituir los negativos por otros occidentales. Lo contrario ocurre con la aculturación espontánea, en la que no puede decidirse qué rasgos modificar y cuáles mantener (Comas 1963: 63). Caso explica la aculturación planificada del siguiente modo:

> Frente a una cultura como la nuestra, inspirada fundamentalmente en el uso adecuado de una tecnología que constantemente se transforma por los descubrimientos científicos; frente a una medicina como la nuestra, en que la observación y la experimentación han llevado al conocimiento de la causa de muchas enfermedades y de los métodos adecuados para sanar al enfermo y para prevenir la enfermedad; frente a una educación como la nuestra, que pugna por dar al hombre un concepto más adecuado del Universo y del hombre mismo, en sus relaciones con sus semejantes; frente a una organización compleja como la nuestra, en que el individuo no sólo es parte de la pequeña comunidad que habita, sino que, además, está ligado a los problemas de la Entidad a la que pertenece su comunidad, y de la Nación misma, existen grupos atrasados que forman comunidades a las que hay que ayudar para lograr su transformación en los aspectos económico, higiénico, educativo y político; es decir, en una palabra, la transformación de su cultura, cambiando los aspectos arcaicos, deficientes, —y, en muchos casos nocivos, de esa cultura—, en aspectos más útiles para la vida del individuo y de la comunidad. Lograr esa transformación es lo que se llama aculturación (Caso 1958: 34 y 35).

En la planificación de esta aculturación, la Antropología cobra especial importancia. Diseñar el cambio requiere, en palabras de Caso, del trabajo de especialistas en los distintos campos que se ven involucrados en la transformación: economistas, ingenieros, médicos, maestros, filólogos, etc. Pero no actuarán por iniciativa propia, sino que todos ellos estarán bajo la coordinación de un "perito en aculturación", un antropólogo social (ibíd., 36).

Para llevar a cabo la aculturación planificada, el principal instrumento que se utiliza es la educación, la educación mestiza, concepto que podría utilizarse como sinónimo de mexicanización. La educación de los indígenas, de la que ya se hablaba en el siglo XIX, se ha ampliado con otras enseñanzas prácticas (sanitarias, agrícolas, de construcción, de oficios, etc.). Se trata, en palabras de Alfonso Caso, de una acción integral, que abarca todos los campos de la vida social (Caso 1980 [1958]: 200). Todo ello se incluye dentro del concepto de aculturación, que, a su vez, se corresponde en parte con el mestizaje cultural. La aculturación es, según el autor, una educación que debe hacerse "al ritmo que soporte el educando". Los indígenas deben adoptarla, hacerla suya (ibíd., 210 y 211). Por otra parte, la aculturación no se realizará de manera directa, sino a través de "promotores del cambio cultu-

ral indígenas". Estos promotores enseñarán primero a los niños, en primer término en su idioma y después en español, porque se considera que éstos actuarán como maestros de su familia y que son más permeables al cambio. Un parte fundamental de estas enseñanzas es el nacionalismo, la educación nacional: "[...] se insiste especialmente enseñe a los alumnos que forman parte de una sociedad más amplia que es la nación mexicana, y por eso en cada una de nuestras escuelas existe la bandera nacional y se enseña a los niños a cantar el himno" (ibíd.,151 y 152). Tras los promotores indígenas, aparecen los intermediarios ladinos, profesionales dedicados a la agricultura, magisterio, trabajo social, etc., que enseñan y asesoran a los indios. Y, por encima, los técnicos y profesionales médicos, ingenieros... Estos tres niveles de enseñantes se encuentran bajo la dirección de un antropólogo.

La educación mestiza descrita por Alfonso Caso tiene su precedente en la "educación integral" enunciada por Manuel Gamio al inicio de la "etapa indigenista". En su habitual lenguaje evolucionista, el antropólogo afirma que para la correcta evolución cultural de un pueblo, es necesario educar simultáneamente a toda la población. Sin embargo, en México, no resulta posible. Ante ello, surge una contradicción, pues Gamio, a la vez que recomienda la educación integral, la desecha. El autor puntualiza que no es que sea totalmente imposible, sino que lo es mientras no se conozca previamente, de manera profunda, a la población a educar. Este conocimiento lo dará la antropología, que es en este punto del proceso donde jugará su gran papel, pues tendrá la autoridad necesaria para señalar, en base a los estudios realizados, las poblaciones y las medidas educacionales que deben combinarse (Gamio 1982 [1916]: 159 y 160).

La educación integral de Gamio implica, según Juan Comas, entre otros aspectos, la inclusión de toda la población indígena en ella, el conocimiento antropológico previo de ella, que los maestros y la escuela se erijan en instrumentos de la aculturación a realizar, que los distintos patrones culturales se inserten dentro de la nacionalidad y que sea integral para que el proceso de aculturación se finalice con éxito (Comas 1961: 254 y 255). En la materialización de este proceso de educación integral, que traerá consigo la aculturación y la consecuente integración nacional, es fundamental el papel del antropólogo. Debido a la heterogeneidad manifiesta, no puede llevarse a cabo dicho proceso con éxito si previamente no se estudian las culturas a cambiar. Y este

estudio es tarea del "perito en aculturación" del que hablaba Caso, del antropólogo. La integración nacional, continúa Comas, que se basa en la conciencia de la existencia de un problema indígena, necesita del apoyo antropológico en lo que se refiere al diseño de las técnicas a emplear para reducir la desigualdad socioeconómica y conseguir, a través de la aculturación, una total integración (Comas 1963: 67-69).

Gonzalo Aguirre Beltrán añade a las teorías sobre la aculturación una salvedad: la existencia de mecanismos de resistencia que los indios han puesto en marcha tradicionalmente para evitarla. Expone el autor el concepto de "regiones de refugio" (Aguirre Beltrán 1991 [1967]: 41 y 42), que serían zonas habitadas por indígenas en las que la estructura colonial, que aún perdura en ellas, y el modo de vida preindustrial protege contra las influencias occidentales (Marzal 1981: 404). Sin embargo, este modo de resistencia no le parece al antropólogo beneficioso, puesto que en estas "regiones de refugio" se produce el "proceso dominical", o formas de dominación que perpetúan la explotación sin necesidad de recurrir a la fuerza. Por otra parte, Aguirre Beltrán añade otras novedades a las teorías educativas de Manuel Gamio y Alfonso Caso llamando la atención sobre un problema parece que hasta ahora inadvertido: la falta de unidad en los intereses perseguidos con la educación por parte de la sociedad nacional por un lado y de las comunidades indígenas por otro:

> Las finalidades de la educación nacional y las finalidades que persiguen con la educación a las sociedades indígenas, no coinciden a menudo. La educación nacional está orientada a la consecución de los fines propios de una sociedad capitalista e individualista que camina rápidamente hacia la industrialización. Las sociedades indígenas -rurales y aisladas dentro de su autosuficiencia económica y su atraso ecológico- tratan de conservar modos de vida que ellas consideran aceptables, pero que constituyen un obstáculo en la integración de una nacionalidad y una patria comunes (Aguirre Beltrán 1973: 223 y 224).

Por ello, las comunidades indígenas presentan resistencia a la educación nacional que les es impuesta. Considera Aguirre Beltrán que se debe a que la educación formal que se lleva a cabo en las escuelas no tiene significado, sentido, para las poblaciones indígenas. Propone, como remedio a esta resistencia, el conocimiento de las metas y de las motivaciones de la comunidad para que el cambio cultural a través de la educación los utilice para alcanzar el éxito:

> Armonizando los intereses nacionales y los indígenas regionales, el contenido de la educación formal está constituido por un substratum básico —lectura, escritura y operaciones elementales de cálculo—, pero, además, comprende 1) las materias que favorecen el propio desarrollo de la cultura y la comunidad indígenas y 2) las materias que favorecen la integración de esa cultura y esa comunidad a la cultura y sociedad nacionales (ibíd., 223 y 224).

El antropólogo concibe la escuela como transición de la cultura local a la nacional. En ella, en primer lugar deben impartirse conocimientos básicos, concretos y prácticos. Pero, poco a poco, según los alumnos ascienden de grado, deben irse añadiendo conocimientos teóricos, más amplios y profundos, que permitirán que en el futuro estos estudiantes se conviertan en agentes del cambio cultural, "extraídos de las mismas comunidades indígenas [...] entrenados en los patrones que rigen a [*sic*] la cultura nacional" (ibíd., 225). Será pues Gonzalo Aguirre Beltrán quien realice la formulación definitiva de los planteamientos de la Antropología indigenista en lo que se refiere a su principal vertiente: el mestizaje y su consecución a través de la aculturación (Aguirre Beltrán 1957). Este mestizaje, enunciado ya, aunque en forma muy primigenia, en el proyecto liberal decimonónico, e iniciado en el proyecto revolucionario con José Vasconcelos, alcanza con Gonzalo Aguirre Beltrán sus instrucciones prácticas, antropológicas, de aplicación (Báez-Jorge 2001: 434).

Los tiempos, el plazo que se requiere para alcanzar la solución, el mestizaje, preocupan en este período retórico al igual que lo hacían en el anterior. En esta ocasión, Alfonso Caso afirma: "[...] esperamos que el problema indígena como tal, desaparezca en los próximos veinte años" (Caso 1980 [1958]: 187). No obstante, sigue el autor, lo que desaparecerá no será el indio en sí, sino el problema. Los valores culturales no se extinguirán, "[...] por el contrario, seguirán incorporándose, como ha sucedido hasta hoy, a la vida mexicana, para darle al país su cultura característica y su personalidad. Podríamos decir: para que México siga siendo, cada vez más, México" (ibíd., 187). En otras palabras, para lograr la mexicanización, que el historiador Miguel León-Portilla explica del siguiente modo:

> [...] al decir "mexicanización", no se pretende suprimir los auténticos valores de las culturas indígenas. Se busca únicamente la elevación de sus

> individuos y el desarrollo de las comunidades en aquellos aspectos en los que con certeza puede decirse que son nocivas las supervivencias culturales precolombinas. Con este criterio se busca transformar sus primitivas técnicas agrícolas, su higiene, su economía, etc. Al obtenerse esto, y desaparecer sus antiguos problemas derivados del pluralismo étnico y cultural, acabará de surgir integralmente la verdadera fisonomía cultural de México, enriquecida con los valores positivos, ya no sólo de la cultura occidental, sino también de lo que han aportado las culturas indígenas precolombinas (León-Portilla 1976 [1957]: 249 y 250).

La mexicanización también era el objetivo perseguido en el siglo XIX. Aunque hay sensibles diferencias entre la pasada y la actual, tienen importantes elementos en común. Emiliano Zolla enuncia varias destacables coincidencias entre ambos modelos: las visiones positivistas y liberales del indio, al igual que las posrevolucionarias, se sustentan en el ideal del progreso; el evolucionismo unilineal, a pesar de la influencia del relativismo cultural, sigue siendo el paradigma dominante; la modernidad, concebida como la consolidación del Estado nacional, el capitalismo y la industrialización, sigue constituyendo la meta a lograr; y, por último, continúa dándose por supuesto, sin someterse a discusión seria en ningún momento, el predominio de los mestizos y su modelo sobre las poblaciones indígenas (Zolla Márquez 2005: 18).

3. LOS PROYECTOS NACIONALES MARXISTAS Y CAMPESINISTAS: DOMINACIÓN Y LIBERACIÓN

El término protagonista del período va a ser "campesino", en muchos sentidos utilizado como sinónimo de indio y de indígena, aunque no completamente, puesto que, aunque con frecuencia se da por supuesta la condición de campesinos de los indios, no se emplea siempre "campesino", sino que en abundantes ocasiones se siguen utilizando los términos comunes hasta ahora. "Campesino" es el aspecto económico, el modo de subsistencia de los indígenas, al menos de los que en este período se tiene en cuenta, y por el énfasis que las corrientes marxistas dan a lo económico, el hecho de que los indios vivan del campo, de que sean campesinos, es el rasgo que más se destaca en el modo discursivo que comienza en la década de los sesenta. Los antropólogos Ricardo Pozas e Isabel Horcasitas, aunque tienden por lo general al uso de "el indio" y "los indios", siempre aclarando que son grupos que se encuentran dentro de otra categoría mayor que denominan "explotados", o que son "un buen sujeto de explotación", o que se trata del "sujeto de más fácil explotación dentro del sistema" (Pozas/Horcasitas 1979 [1971]), utilizan los tér-

1. Los autores lo explican del siguiente modo: "La palabra 'indio' se usa [...] con el mismo contenido que se da a 'indígena', sin establecer ninguna diferencia entre ambos términos, en consecuencia, éstos se usan indistintamente, sin dar valor contrastante al sentido despectivo y discriminatorio que advierten unos en la expresión 'indio' ni a lo genérico que advierten otros en el concepto 'indígena', como tampoco al sentido paternalista que otros más le señalan al último" (Pozas/Horcasitas 1979 [1971]: 11).

minos "indio" e "indígena" indistintamente[1]. En la misma línea, el antropólogo y político Arturo Warman habla de "el indio", "los indios" y también de "grupos indígenas" (Warman 1978). Por su parte, el periodista y escritor Fernando Benítez distingue entre "indios vivos", contemporáneos, e "indios muertos", prehispánicos (Benítez 1976, I: 147). Y Gonzalo Aguirre Beltrán, destacado defensor del período discursivo anterior frente a los numerosos autores que lo critican, emplea los mismos términos que sus oponentes, "el indio" (Aguirre Beltrán 1976d [1970]) y "grupos indígenas" (Aguirre Beltrán en VV. AA. 1971); aunque es necesario hacer mención a que usa más "indígena" (Aguirre Beltrán 1976a [1967]), vocablo menos utilizado por los pensadores marxistas campesinistas, lo que puede achacarse a que es el término del indigenismo por excelencia. El autor, que se posiciona en un lugar opuesto a la mayoría de los pensadores del período, define, el concepto de indio en términos de dominación y colonialismo, paradójicamente, de modo muy similar a como lo hace, entre otros, el antropólogo Guillermo Bonfil:

> La calificación de indígena con que habitualmente designamos a los descendientes de las poblaciones originalmente americanas, sujetas a dependencia por la conquista y la colonización, muchas veces hace suponer una homogeneidad en esta población que jamás alcanzó. El término "indio" impuesto por el colonialismo español, nunca determinó una calidad étnica sino una condición social; la del vencido, la del sujeto a servidumbre por un sistema que lo calificó permanentemente de rústico y de menor de edad (ibíd., 13).

No obstante, pueden detectarse diferencias terminológicas entre Aguirre Beltrán y los pensadores que producen el discurso característico de este período discursivo que genéricamente puede denominarse campesinista, como la distinción que el autor establece entre indios "bravos" y "mansos", y la diferenciación tanto entre ambos grupos como en el interior de ellos por sus niveles evolutivos o de desarrollo, bajo una perspectiva evolucionista característica de la etapa retórica indigenista (ibíd. 13). Por otra parte, Arturo Warman habla de algo que se desarrollará ampliamente en el siguiente período discursivo, el que comienza en la década de 1990, pero que ya se avanza en éste. Se trata de la inexistencia de los indios, de que no se puede hablar de un grupo poblacional que se englobe dentro del concepto de "indio":

> Obviamente, antes de la conquista española no había indios. Había distintas naciones, diversas clases, varias áreas culturales con diferentes niveles de organización de la producción, de la sociedad y del poder político y varios Estados autónomos dentro de las actuales fronteras de México. No conocemos con precisión las categorías que usaban para establecer y analizar los componentes de las distintas sociedades y las relaciones entre ellas, pero ninguna era la de lo indio. Esta surgió para distinguir globalmente a los europeos de los nativos. Mejor dicho, fue creada por los dominadores para agrupar de manera indiferenciada a los descendientes de los pobladores anteriores a su llegada y el indio fue una categoría social que se aplicó en todo el ámbito del sistema colonial español con excepción de las colonias europeas (Warman 1978: 1).

Los censos de población levantados en los años en que impera el modo discursivo del que se ocupa este capítulo, los de 1970 y 1980, siguen el criterio lingüístico de definición de los indígenas, como es tradicional en México. A causa del excesivamente elevado resultado de los ensayos realizados en recuentos anteriores, en los que se tomaba en cuenta el criterio cultural además del lingüístico, a partir del VIII Censo, realizado en 1960, se decide utilizar exclusivamente la lengua hablada como criterio de identificación de la población indígena. En 1970, intelectuales que escriben publicaciones relacionadas con el censo de población son de la opinión, generalizada hasta la década de 1980, de que la cultura indígena desaparecería de manera gradual, pero irremisible (Olivera/Ortiz/Valverde 1982: 10). Ello se debe a que las cuestiones culturales se subordinan en estos años a las políticas y especialmente a las económicas, considerándose inevitable la desaparición de la cultura india debido a la imparable modernización, sin enjuiciar si esta desaparición resultaría negativa o positiva. Sin embargo, se trata de una tendencia coyuntural, de transición entre el "proyecto indigenista" y el "proyecto pluralista" posterior. Pronto, lo étnico surgirá con fuerza (Sanz 2005).

A pesar de que el criterio del Censo de 1980 es únicamente el lingüístico, se produce un aumento inexplicado de hablantes de lengua indígena respecto al anterior. No existe ninguna evidencia que indique que en este decenio esta población haya crecido de manera desproporcionada, por lo que deben tomarse en cuenta motivos externos a los demográficos. Luz María Valdés opina que se debe a la subnumeración previa, tanto del Censo de 1970 como de todos los anteriores. No

es coincidencia que en estos años nazcan las políticas de la identidad, es decir, que dé comienzo la valoración de la etnicidad, reflejada entre otras cosas en la aparición de numerosas organizaciones y movimientos indígenas (Valdés 1989: 41). Ciertamente es así, pero se debe ir más allá e intentar establecer la causa por la que proliferan en el decenio de 1970-1980 los organismos mencionados. La coyuntura nacional e internacional permite, e incluso provoca, la aparición de dichas instancias, que, a su vez, influyen en que el número de indígenas censado aumente. Es decir, la valoración de la diferencia, en el ámbito internacional y, por tanto, nacional, trae consigo que el número oficial de indígenas sea mayor. Hay que añadir que la cifra de población india que establece este X Censo, pese a ser muy superior a la de los anteriores, no cuenta con total aprobación (Sanz 2005).

En el transcurso de la década de 1960 toman importancia en México ideologías que, si bien no son nuevas[2], van a tener cierta hegemonía a partir de este momento. Se trata de idearios inspirados en mayor o menor medida en corrientes marxistas. Estas corrientes no se aplican únicamente a la cuestión indígena, se extienden a muchos otros ámbitos; y tampoco son privativas de México, su hegemonía se produce en todo el mundo. Ahora bien, la aplicación que se hace de estas teorías al tema indígena en México sí es, en gran medida, característica, puesto que, por una parte, el campesinismo emergerá como pensamiento predominante en la época respecto a los indios; y, por otra, va a producirse una disgregación de tendencias entre los diferentes autores que emiten los discursos característicos del momento. De este modo, varias corrientes convivirán durante estos años. Éstas irán desde el marxismo ortodoxo hasta algunas que adelantan muchos de los rasgos que serán distintivos del modo retórico de la década de 1990.

Las diferentes corrientes que coexistirán en México en lo que se refiere al tema indígena durante el final de la década de 1960, la de 1970 y la de 1980 están representadas, por una parte, por una nueva generación de antropólogos y, por otra, por pensadores ya presentes con anterioridad que se enmarcan en el ideario indigenista clásico.

---

2. Las ideologías de corte marxista no son totalmente novedosas en México, la supuesta inspiración socialista de ciertos gobiernos revolucionarios de la décadas de 1920 y 1930 ha sido discutida por Beatriz Urías. Para una mayor profundización en el tema, consúltese Urías 2005b.

Respecto a estos últimos, el autor fundamental es Gonzalo Aguirre Beltrán. Y, en cuanto a los primeros, la nueva generación, se encuentran en distintos posicionamientos teóricos, aunque tienen algo en común: la crítica al indigenismo. El grupo que conforman puede subdividirse en tres tendencias. Por una parte, impera el marxismo ortodoxo y la subordinación del concepto de etnia al de clase social; en otras palabras, se concibe la problemática indígena como inserta en la lucha de clases. Autores destacados de esta tendencia son, entre otros, el antropólogo y sociólogo Rodolfo Stavenhagen, el sociólogo Pablo González Casanova, la antropóloga Mercedes Olivera y el sociólogo Héctor Díaz-Polanco. Con el tiempo, esta primera tendencia irá centrándose en la problemática de carácter campesino. Destacan, en esta corriente "campesinista", las antropólogas Margarita Nolasco y Lourdes Arizpe, así como Arturo Warman, entre otros. Finalmente, se invierten los términos con respecto a la tendencia marxista más ortodoxa y pasa a concebirse la problemática indígena como aislada de la de clase, creándose de este modo una corriente etnicista y culturalista, que aunque ya está presente en los años de los que este capítulo se ocupa, dominará en el posterior discurso, el que da inicio en la década de los noventa. En esta corriente sobresalen, entre otros muchos antropólogos, Guillermo Bonfil Batalla, Salomón Nahmad Sitton, Rodolfo Stavenhagen, Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Barabás (Nahmad 2005).

Con el cambio retórico que da comienzo a finales de la década de 1960, se produce otra vez, como viene sucediendo a lo largo de toda la historia de México, un nuevo intento de definir y describir al otro indígena para insertarlo en la lógica vigente y para, a través del indio, definir México, un nuevo proyecto de nación. Y, como es habitual, el objetivo sigue siendo el mismo: la inserción de los indios en un determinado proyecto nacional, que diseña una élite política e intelectual. Las definiciones y descripciones de los indios de que se ocupará este capítulo son las que se difunden entre el final de la década de 1960 y el inicio de la de 1990. El discurso público sobre los indígenas que se produce en estos años, lapso de tiempo que denominaremos "período campesinista", persigue cambiar el proyecto dominante, el revolucionario, por otro de cierta inspiración marxista. De nuevo, como en el siglo XIX, se retorna en gran medida a modelos importados del exterior, renunciándose así a la identidad nacional caracterís-

ticamente mexicana, el nacionalismo revolucionario. Sin embargo, lo anteriormente afirmado es sólo cierto en parte, puesto que, aunque la inspiración marxista que comparten en mayor o menor medida las tendencias características del nuevo período es importada de fuera, la adaptación de dicha inspiración a la cuestión indígena es específicamente latinoamericana. El nuevo proyecto tiene reservado un lugar para los indígenas diferente al que les asignaba el revolucionario, la nueva modalidad discursiva tiene por objeto difundirlo y materializarlo.

Aunque todo nuevo discurso sobre los indios tiene como componente principal la crítica a los anteriores, al menos igual de relevante casi siempre que las nuevas propuestas, esto es especialmente aplicable a la retórica campesinista. En ella, sobre todo al inicio, durante la denominada "crisis del indigenismo", son mucho más ricas las críticas que las propuestas: implícitas en las primeras podrían ir alternativas numerosas y originales; pero, por el contrario, las propuestas se reducen en muchos de los casos al lenguaje económico del marxismo.

La retórica sobre los indios del "período campesinista", como sucede en cada nueva modalidad discursiva, pretende ser totalmente innovadora respecto a las anteriores. Pero, como también puede observarse en el resto de estilos retóricos sobre el tema indígena, son patentes en él continuidades, así como discontinuidades. Las primeras consisten, entre otras cosas, en el sustrato común que se viene observando a lo largo de este trabajo: afirmarse veraz por contraposición a los errores o equivocaciones de los anteriores tipos de lenguaje, un nuevo reencuentro con la población indígena y la problematización de dicha población, lo que hace necesario el planteamiento de una solución. El cambio de proyecto nacional, acompañado de una importante variación en el discurso sobre los indios, se enmarca, como viene siendo habitual, en el contexto de una fuerte crisis nacional. Se recurre a los indígenas, como sucede con cada cambio de discurso, en momentos de crisis. La crisis política que se produce en México a mediados de la década de 1960 y que culmina con la matanza de Tlatelolco de 1968 trae con ella una crítica general al sistema político y una propuesta de renovación en todas las ciencias sociales, dentro de las cuales el planteamiento innovador sobre los indios, su definición y descripción, así como el trato que debe dárseles, es particularmente relevante.

El subdesarrollo del indio

> Lo que debemos entender es que los indios no pueden ser vistos aisladamente [...] todo lo que poseen sin ninguna excepción les es arrebatado por millones de mexicanos codiciosos en una lucha sin cuartel o es objeto de las especulaciones de un monopolio.
>
> (Fernando Benítez 1976)

La nueva propuesta de análisis de la cuestión indígena se basa en diferentes teorías, que tienen en común cierta inspiración marxista y que son aparentemente opuestas a las preponderantes con anterioridad. Con toda probabilidad, es incorrecto afirmar que son opuestas; simplemente, son distintas, aunque tal vez, como viene sucediendo en el resto de las etapas, no lo sean tanto. Éste sería un rasgo común respecto al resto de modalidades retóricas, porque todas ellas se basan en la oposición a la etapa anterior, al menos en un discurso de oposición, aunque profundizando en él pueda observarse que no es una negación de lo previo tan radical como se pretende. No obstante, la crítica a lo anterior por parte de los pensadores que detentan el discurso público del momento se manifiesta nuevamente, y lo hace con más fuerza que nunca. La crisis nacional que suele acompañar al abandono de cada modalidad retórica y a la adopción de una nueva es particularmente virulenta en esta ocasión. El nuevo discurso se construye más que en ningún otro caso sobre una negación y crítica del anterior. México se encuentra al final de la década de 1960 en una crisis que afecta a la Antropología y al discurso sobre los indios, a las ciencias sociales y a la política del país en general.

El año de 1968, el de la matanza de Tlatelolco, es el punto álgido de la crisis. El planteamiento de un nuevo proyecto de nación se convierte en este contexto en un asunto urgente. Y la Antropología, el tratamiento del indio, va a tener un papel protagonista en este nuevo proyecto. Aparecen multitud de propuestas al respecto, aunque ninguna tiene la fuerza suficiente como para imponerse sobre el resto. Pareciera, como sucede en otros momentos aunque ahora con mayor intensidad, que es menos importante exponer una alternativa al modelo anterior que criticarlo. La negación de todo valor al indigenismo, la afirmación de que ha sufrido un fracaso estrepitoso, va a hacer correr

durante estos años ríos de tinta. Una nueva generación de antropólogos se dedica a escribir de manera prolija sobre el tema. En muchos casos pertenecen a corrientes alternativas distintas, pero eso parece carecer de importancia porque lo verdaderamente relevante es su unión frente a los indigenistas clásicos. Un hito fundamental de la más fuerte polémica respecto al tema indígena que ha tenido lugar en la historia de México hasta ese momento, o al menos así la califican sus protagonistas, lo constituye el libro *De eso que llaman antropología mexicana*, en cuya "Presentación" ya se declara como polémico. El objetivo de la obra se explicita del siguiente modo al inicio del propio libro: "[...] [Los] autores de este volumen [...] representan una nueva corriente de opinión que subraya la obligación de que los antropólogos asuman una actitud crítica ante su propia ciencia y ante su propia sociedad" (Warman/Nolasco/Bonfil/Olivera/Valencia 1970: 8).

Guillermo Bonfil, autor de uno de los capítulos de la obra colectiva mencionada, insiste en la importancia de la revisión crítica de los discursos anteriores sobre los indígenas, sobre todo del indigenismo, por parte de la nueva generación de antropólogos que el libro plasma. Dicha revisión parte, dice bonfil, "de una voluntad de análisis de nuestra propia realidad", podría afirmarse, en otras palabras, que persigue la verdad (Bonfil 1970: 40). No obstante, aunque la crítica fundamental sobre la que se construye el discurso de esta etapa está dirigida a la retórica indigenista, se manifiesta una continuidad respecto al resto de los períodos en lo que atañe a la valoración negativa de todo lo dicho sobre los indios con anterioridad: al discurso colonial, al decimonónico y, por supuesto, al indigenista. Ricardo Pozas e Isabel Horcasitas ponen en tela de juicio los anteriores períodos explicándolos "en clave marxista".

En cuanto a la etapa precolombina, los autores no parecen ser demasiado críticos. Comunitarismo en la producción agrícola, cooperación y ayuda mutua, distribución de la riqueza y sistema tributario para mantener las instituciones son los rasgos que Pozas y Horcasitas destacan (Pozas/Horcasitas 1979 [1971]: 126). No por casualidad, todos son económicos. Como puede observarse, la economía va a ser el campo de observación básico de gran parte los autores de la etapa. Respecto a la Colonia, al "modo de producción colonial", en palabras de Pozas y Horcasitas, la situación varía sensiblemente. Los rasgos característicos que los autores subrayan denotan un pronunciado

deterioro respecto al pasado: propiedad privada y acumulación de la tierra en pocas manos, servidumbre, esclavitud y trabajo asalariado, desigual distribución de la riqueza y tributos para sostener a la élite contrastan con el comunitarismo imperante con anterioridad según la descripción de los pensadores (ibíd., 126-128). La Colonia sustituye la economía precapitalista de los indígenas, los "vencidos" en el lenguaje de Ricardo Pozas e Isabel Horcasitas, por la de los españoles, combinación de esclavismo, feudalismo decadente y mercantilismo colonial. Si se reconoce a los indios como súbditos y se impone el sistema de encomienda es para ocultar otros propósitos, entre los que destaca el expolio (ibíd., 7).

Otro comentario sobre el período colonial, aunque de diferente índole a los de Pozas y Horcasitas, lo enuncia Arturo Warman. El autor no se centra en la economía del período sino en la mentalidad respecto a los indígenas. Dice el antropólogo que la preocupación por los indios, por su "situación real", se mantuvo únicamente durante el principio de la Colonia. Al poco tiempo otros temas resultaban más relevantes para la metrópoli; concretamente, Warman alude a la búsqueda de legitimidad del gobierno colonial. Con ello se da inicio al indigenismo ideológico. Acerca de esta legitimidad se produjeron enconadas discusiones en las que participaron los más destacados intelectuales del momento. En opinión del autor, las posturas pueden dividirse en dos grandes grupos: los que no pensaban que los indios tuvieran derechos y dudaban de su humanidad, y los que los defendían, a los que el antropólogo denomina indigenistas. El bando de estos últimos estaba encabezado por fray Bartolomé de las Casas (Warman 1978: 5)[3]. Finalmente, según Warman:

> La mayoría de los pensadores antropológicos del siglo XVI se pronunciaron por la igualdad potencial del indio y por su inferioridad real. El indio sería igual cuando dejara de ser indio, cuando se blanqueara culturalmente; mientras esto no sucediera había que protegerlo, siempre y cuando él mismo pagara su protección. El proteccionismo se convirtió en política oficial de la Corona, cuando menos como intención, y se dio al indio el tratamiento legal reservado a los menores y desvalidos (ibíd., 14).

3. Véase Las Casas 1951.

Esta crítica a la consideración colonial del indio como menor de edad se asemeja a las enunciadas en períodos anteriores. El antropólogo sigue adelante con sus comentarios sobre la Colonia esgrimiendo argumentos más novedosos respecto a los de otras etapas discursivas, acordes con la nueva retórica de la dominación. En este sentido, afirma el autor que la conquista creó lo que en adelante se denominarían "grupos indígenas", a través de la imposición del régimen colonial: "Para ello, sociedad y cultura prehispánicas hubieron de desintegrarse y convertirse en lo que hoy llamamos grupos indígenas, esto es, grupos dependientes, semioccidentalizados y desnativizados, que están sometidos a un grupo dominante plenamente occidental" (ibíd., 15). La concepción de "grupos indígenas" como "grupos dependientes", o "indios" como categoría de explotación colonial, va a ser característica del período, y también es expuesta por otros pensadores, como Guillermo Bonfil cuando habla de la categoría de indio como creación colonial (1992a [1972]).

Volviendo a la explicación en clave marxista, que enfatiza lo económico sobre todo lo demás, dicen Ricardo Pozas e Isabel Horcasitas que durante el fin de la Colonia se impone el "modo de producción del capitalismo mercantilista", lo que, según los autores, provoca la lucha independentista (Pozas/Horcasitas 1979 [1971]: 129). Una vez conseguida la Independencia, no se produce ninguna alteración fundamental en el modo de producción, dándose inicio a una segunda etapa colonial, la "neocolonialista", caracterizada por la intervención de potencias extranjeras, de manera destacada Estados Unidos (ibíd., 130). Llama la atención en las palabras de los antropólogos el continuismo que manifiestan que se produce entre la Colonia y el siglo XIX. Hasta ahora, los pensadores de las otras etapas discursivas siempre habían concebido la Independencia como un gran cambio.

Arturo Warman, en el mismo sentido, relata la explotación que padece el indio una vez lograda la Independencia. Las élites, asevera el autor, luchan entre sí por imponer diferentes modelos de país en pugna, pero los indígenas continúan explotados, y además no cuentan con un lugar reservado para ellos en estos nuevos modelos: "En ninguna de las alternativas que ofrecieron las élites criollas había lugar para los grupos indígenas como tales: su destino manifiesto era la extinción. El indio fue afiliado al pasado y sustraído del futuro. Se les concedió una historia clausurada" (Warman 1970: 9). Finalmente, el modelo liberal

se impone y se prohíbe a los indígenas la propiedad comunal y todo sistema organizativo derivado de ella (ibíd., 10).

La Revolución, continúa el antropólogo, reabre el debate sobre el modelo de país y, aunque en inicio los indios están presentes, representados por el indigenismo, otros problemas fueron tomando importancia y el indígena fue pasando a un segundo plano. Esta crítica por parte de Arturo Warman es bastante agresiva si se tiene en cuenta que el pensamiento indigenista se pretende central en el ideario emanado de la Revolución y que los autores adscritos a él consideran que el indio es objeto de múltiples estudios y políticas, y de hecho afirman que es su principal preocupación, incluso en el momento en el que el autor escribe. El pensador, sin embargo, desliga los intereses de los mestizos de los de los indígenas, cuando para los indigenistas ambos eran inseparables y se resumían en el interés nacional. Warman entiende, al contrario que lo hacían los indigenistas, que al lograr imponerse los intereses de los mestizos con Vasconcelos y su "raza cósmica", intereses por cierto occidentalizantes, los de los indios quedan apartados (ibíd., 12).

Además, el antropólogo no sitúa el nacimiento del indigenismo como fruto del triunfo de la Revolución, como hacen los indigenistas clásicos, sino que lo ubica en el Porfiriato. De esta corriente el autor habla negativamente por la imagen del indio que en ella impera, como pobre, marginado, conservador e inculto y por la negación de lo indígena implícita en ella. En el indigenismo, dice Warman: "[...] el ser indio no se reconocía por sus elementos pintorescos sino por su pobreza, su marginalismo económico, su conservadurismo y su incultura [...] El problema indio sólo admitía una respuesta: que los indios dejaran de serlo" (ibíd., 24).

El antropólogo, por otra parte, critica la concepción de indígena de Manuel Gamio. Afirma en primer lugar que éste definió al indio en función de la raza (ibíd., 13). No obstante, Gamio no se limitó a la raza para definir a los indios, sino que la incluyó en el campo más amplio de la cultura. A pesar de esta "superación de lo racial" que, aunque lo mantenía presente, lo subordinó a lo cultural, asevera Warman que se produjo una continuidad fundamental, la pretensión de incorporación del indígena a la sociedad nacional[4]. El autor valora negativamente di-

4. "La nueva definición del indio no cambió el programa general de incorporarlo a la nación. Para Gamio, la tarea prioritaria era la construcción de una nación moderna

cha intención de incorporar al indígena a la sociedad nacional a toda costa, el integracionismo indigenista, aunque afirma que se diferencia del anterior integracionismo decimonónico en que aquél era unidireccional, mientras que éste no lo es, o al menos pretende no serlo. No obstante, el bidireccionalismo es únicamente aparente:

> Puesto que el integracionismo indigenista: "Propone que el indio se incorpore aceptando los "valores positivos" de Occidente, como la economía, la lengua, la ciencia y la tecnología, la organización política y, por supuesto, la idea del progreso manifiesto. La nación, u Occidente, absorberá en cambio los "valores positivos" indígenas como el arte, la sensibilidad y, por supuesto, la historia [...] En este intercambio es Occidente el único que fija los precios de mercado, ya que sólo sus afiliados, iluminados por la razón y la justicia, saben lo que es positivo" (ibíd., 27 y 28).

Arturo Warman subraya tempranamente una cuestión en sus críticas al indigenismo clásico que resurgirá con mucha fuerza en el período retórico posterior: el arrebato de la historia a los indios por parte de Occidente. La defensa que el pensador realiza de los valores indígenas también será una cuestión que alcance su apogeo más adelante, sin embargo, su explicitación en este momento da cuenta de la heterogeneidad del pensamiento en estas décadas. Las corrientes marxistas y campesinistas no impiden que otras tendencias, como esta de valoración de lo indígena, se manifiesten (ibíd. 1970). El mismo autor, por otra parte, propone una exótica alternativa al integracionismo indigenista, que ningún otro de los autores revisados tomará en cuenta, pero que vale la pena mencionar por su originalidad. Se trata de una hipótesis que recoge análisis marxistas y la teoría de las nacionalidades de Stalin[5]. Sin embargo, en el México revolucionario este planteamiento no va a tener ningún éxito.

---

y homogénea, pero al concebir al indio de manera compleja propuso que la acción destinada a transformarlo fuera de múltiple, gradual, educativa y no coercitiva. Desde la época de Gamio, el indigenismo se concibió como una tarea de Estado en función de las necesidades e intereses nacionales. Los indios, por su bajo nivel evolutivo, eran materia inerte, objeto de manipulación infinita conforme a dictados superiores; nunca se pensó que pudieran tener un programa propio y diferente al del Estado" (Warman 1970: 13).

5. Que en la década de los treinta plantea: "[...] que el desarrollo evolutivo de los pueblos podía acelerarse mediante el fortalecimiento de sus tendencias a construir nacionalidades propias" (Warman 1970: 13).

Otra valoración negativa del integracionismo indigenista, concretamente en lo referente a la cuestión de la erradicación de los valores negativos de los indios y la conservación de los positivos que propugna dicha corriente para lograr la integración, la enuncia Guillermo Bonfil al igualar ésta con la asimilación y denunciar la falta de evolución del indigenismo, que se mantiene, dice el autor, en los mismos presupuestos que en 1920:

> [...] sean los que fueren los valores por preservar, al indio hay que "integrarlo", e "integración" —otro término opaco de tanto manosearlo— debe traducirse no como el establecimiento de formas de relación entre los indios y el resto de la sociedad global, puesto que tales relaciones existen (no hay un solo grupo indígena aislado: todos son explotados en beneficio de la sociedad nacional), sino como una asimilación total del indígena, una pérdida de su identidad étnica, una incorporación absoluta a los sistemas sociales y culturales del sector mestizo mexicano, cuya valoración se mantiene —en la ideología oficial— tan orondamente alta hoy como se imaginaba en 1920 para el futuro inmediato (Bonfil 1970: 43).

Siguiendo con la crítica de Arturo Warman a los presupuestos racistas del indigenismo, el autor considera que, en los cuarenta, que se inician con la celebración del primer Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro, gran hito fundacional del indigenismo continental y, especialmente, del mexicano, lo racial, aunque con anterioridad tenía más peso, no está del todo superado y la definición de indio aún no se basa de manera exclusiva en lo cultural (Warman 1970: 13). Además, en Pátzcuaro no existe según, Warman, la autocrítica (ibíd., 33 y 34). En el mismo sentido, Guillermo Bonfil Batalla resalta la incapacidad del indigenismo para ejercer dicha autocrítica: "Si algún reproche debe hacerse a los indigenistas de esa época —y no sólo a ellos: a casi todos los intelectuales de la revolución consumada— es el haber abandonado el ejercicio indeclinable de la crítica" (Bonfil 1970: 42). Mercedes Olivera, por su parte, destaca la importante función de la antropología como disciplina crítica, de denuncia (Olivera 1970: 117).

En palabras de Warman, será con Alfonso Caso cuando la definición de indio tomará la forma típicamente indigenista: la que servirá de base a la técnica de la incorporación. En esta nueva definición, aunque prima la cultura, ésta queda limitada a constituir un instrumento para la clasificación de rasgos culturales aislados. Caso, según,

Warman, aboga por la desaparición de los indígenas[6]. Esta crítica a la teoría de Caso que afirmaba que el indio desaparecería de manera irremediable, lo que incluso podía considerarse beneficioso, la hace extensible Warman a Julio de la Fuente y a Gonzalo Aguirre Beltrán, que van más allá de la integración individual y comunitaria, llegando a la regional. Aguirre Beltrán, según Warman, da más importancia a lo social y a lo económico que Caso y, además, incluye a los mestizos que residen en regiones que cuentan con población india, cuya participación es imprescindible para el desarrollo de los indígenas (Warman 1970: 15-16). Otra crítica al anterior período retórico consiste en la valoración negativa de la utilización que del indígena hace el indigenismo oficial, puesto que se considera que, desde una perspectiva no indígena, se usa al indio en beneficio de la burguesía mexicana. También se critica el uso que se hace de los indígenas prehispánicos por parte de la "corriente preterista", por la negación del indio actual que implica:

> Una es nuestra actitud por los indios muertos y otra muy distinta nuestra actitud por los indios vivos. Los muertos suscitan atenciones, afluencia de turistas, un sólido orgullo nacional; los vivos nos hacen enrojecer de vergüenza, vacían de sentido las palabras de civilización, de progreso, de democracia en las que descansa ese orgullo nacional (Benítez 1976: 47).

Esta cuestión de la crítica al privilegio que se confiere a los indios muertos frente a los vivos emergerá con fuerza en el siguiente período, pero ya en éste empieza a vislumbrarse. La idea fundamental es que los indígenas contemporáneos son explotados y viven por ello en condiciones miserables, mientras que los prehispánicos son admirados y utilizados como símbolo nacional. Sin embargo, los indios vivos, en las corrientes imperantes en este momento, tanto en las más cercanas al marxismo como en las más alejadas, se ven de otro modo. En palabras de Benítez, no se puede mirar a los indígenas aisladamente, puesto que viven inmersos en una relación de explotación con el resto de mexicanos, que les arrebatan todo lo que tienen (ibíd., 47).

---

6. "El indio, para Caso, estaba condenado irremisiblemente a la extinción por las leyes de la historia. La transformación de la cultura comunitaria de los indios era el camino más adecuado, económico, científico y hasta humanista para el cumplimiento del sino fatal; de hecho, era el único camino" (Warman 1970: 15).

La característica que más se destaca de los indígenas contemporáneos en la etapa retórica de la que se ocupa este capítulo es que la mayor parte de ellos son campesinos. Este hecho tiene mucho peso en el discurso, aunque algunos no lo sean y haya numerosos campesinos que, según ciertos criterios no podrían ser calificados como indios. En todo caso, no es la problemática indígena en sí la que más preocupa en estos años, sino la campesina, y es para ella para la que se proponen la mayoría de las medidas. En este sentido, Benítez asevera que el problema indígena debe solucionarse junto al campesino, porque ambos tienen mucho en común. Campesinos e indios, dice el autor, necesitan infraestructura en sus núcleos poblacionales, créditos, medidas para mejorar su salubridad, etc. Sin embargo, los indígenas, "debido a sus culturas anacrónicas", entre otras cosas, son "los más desvalidos y los más explotados" (ibíd., 60).

Por otra parte, Enrique Valencia aborda la cuestión de en dónde residía el problema indígena para el indigenismo. Afirma el autor que para los teóricos indigenistas clásicos este problema era fundamentalmente cultural, y esto es motivo de crítica; además, también lo es la inoperancia que supone al indigenismo, lo que pone sobre la mesa el tema de la resistencia indígena (Valencia 1970: 133 y 134), que va a comenzar a ser importante en este período discursivo, aunque lo será mucho más en el posterior. El problema indígena, según el indigenismo, se centraba en cuestiones culturales. En la nueva retórica se pasa a poner todo el énfasis en lo económico, en el modo de subsistencia indígena por excelencia que se afirma que es el campesino. Ésta es la diferencia fundamental entre ambas retóricas. Y las críticas a la anterior van a girar, en parte, en torno a ella, aunque se ponen en tela de juicio muchos otros aspectos del pensamiento indigenista.

De esta manera, se critica la absoluta identificación de la Antropología social con el indigenismo, que impedía la difusión de prácticamente ninguna corriente antropológica distinta de él, y la consecuente subordinación de la disciplina a las tareas de gobierno, que debía plegarse totalmente a los intereses gubernamentales (Nolasco 1970). Podría hablarse, según los nuevos antropólogos, de un monopolio gubernamental del discurso público sobre los indios. Margarita Nolasco también argumenta que el indigenismo perpetúa el colonialismo, las relaciones de dominación (ibíd., 74). Mercedes Olivera, respaldando lo mencionado con anterioridad, afirma que esta corriente, por su bu-

rocratización y la protección que el Estado le ha brindado, ha dejado de lado el carácter científico que se suponía que debería tener, perdiendo todo rigor en su teoría y, además, ha sido marcadamente infecunda en la práctica (ibíd., 95). En este sentido, y guardando gran fidelidad a las ideas de corte marxista imperantes, es una crítica generalizada que la política indigenista supone la legitimación del poder, es paternalista y protege los intereses de los privilegiados. Además, las medidas propuestas y puestas en práctica por el indigenismo son parciales y obsoletas, porque tienen su raíz última en el igualitarismo liberal (Valencia 1970). Esta última opinión, que pone en relación el indigenismo con el liberalismo, ataca a los fundamentos del primero, puesto que éste nace como oposición al segundo. Sin embargo, los pensadores marxistas campesinistas niegan dicha oposición.

En la misma línea crítica basada en ideas de inspiración marxista, también se afirma que el proyecto de integración indigenista fortaleció las estructuras de poder y la organización clasista, dejando así a los indígenas sin la posibilidad de acceder a la vida moderna (Olivera 1970). Y no sólo se les impide entrar en la modernidad al hacerles permanecer como clase subordinada, con el indigenismo también se les da "una falsa conciencia de sí mismos" (Bonfil 1970). Esto está en relación con la negación del indio que los indigenistas hacen al afirmar que la única solución a su problemática es la mexicanización. Por otro lado, se considera negativo que a los indígenas siempre se les vea como a "los otros". La crítica más general que desde las corrientes marxistas campesinistas se hace al "indigenismo oficial" o "clásico" es que éste quiere acabar con las culturas indígenas. Margarita Nolasco valora negativamente que esta corriente: "[...] supone que si desaparecen las diferencias culturales habrá desaparecido el problema indígena" (Nolasco 1970: 86). La antropóloga dice al respecto que "La idea de integración termina siempre con el supuesto de una total asimilación de la población indígena por la nacional, lo que significa simplemente el momento último del colonialismo" (ibíd., 86).

Otro comentario negativo sobre la retórica anterior, esta vez enunciado por Arturo Warman, consiste en aseverar que el indigenismo no permite la participación de los indios en las decisiones, con lo que se les niega como sujetos activos: "En el indigenismo, los indios son y han sido objeto de la discusión pero no participantes de la misma. La discusión indigenista siempre ha tenido lugar en el grupo dominante" (War-

man 1978: 3). En el mismo sentido, Margarita Nolasco Armas critica del indigenismo que no deja al indio elegir qué opción desea seguir:

> Se dice que debe darse al indígena la opción de elegir su propio camino. Pero el sistema no permite que los indígenas sean los gestores de su propio destino (enajenación o liberación) sino que en nombre de una tecnología, de un desarrollo económico, de una religión determinada, o de la democracia misma, les imponen un camino: la cultura occidental (la homogeneización cultural), que no significa en forma alguna la liberación de los indígenas (Nolasco 1970: 83).

La mencionada no participación de los indígenas en sus propios asuntos y en la toma de decisiones respecto a los mismos es una crítica que nace ahora pero en el siguiente período discursivo tendrá mucha mayor difusión. De momento, parte de los autores aceptan que teorías de corte marxista, occidentales, son idóneas para hacer frente al problema indígena campesino; pero en la próxima etapa discursiva no se aceptará ninguna solución que no parta, al menos teóricamente, de los propios indígenas.

Ricardo Pozas e Isabel Horcasitas resumen lo que es la corriente indigenista, a la que igualan con la integracionista, afirmando que se trata de un intento de "mejoramiento del indio sobre una base científicamente planeada". Añaden los autores que, para el indigenismo, indígenas y no indígenas poseen los mismos derechos y que es deber del Estado que los primeros sean integrados en la nacionalidad. Continúan Pozas y Horcasitas diciendo que, a pesar de que los gobiernos revolucionarios fundaron el indigenismo, éste ya no está unido a la ideología revolucionaria porque ha perdido el papel prioritario que en inicio tuvo en ella. Los objetivos perseguidos, "[...] elevar los niveles de vida, abatir la mortalidad, hacer expedita la justicia, dar educación gratuita y lograr la comunicación en castellano" (Pozas/Horcasitas 1979 [1971]: 99), aun aceptando que sean los correctos, no se han buscado en realidad porque la corrupción lo ha impedido. Además, afirman los autores que tras la política indigenista que supuestamente persigue los objetivos mencionados se esconden ideas liberales. En otras palabras, que la burguesía mexicana en el poder hace uso del indio para mantener la explotación de clases, llegando incluso a utilizarse el indigenismo para dicha explotación, que "[...] sólo sirve de pantalla a cierta 'revolución mexicana' para

encubrir la penetración del capitalismo monopolista y la subordinación a éste de la burguesía nacional" (ibíd., 100).

Warman engloba sus comentarios negativos sobre la corriente indigenista imperante con anterioridad bajo la máxima que según él la guía: "la teoría está bien, lo malo son los indios". De esta manera, a pesar de que en opinión del autor el modelo falla, no se duda sobre lo teórico, ni se renueva en ningún momento. El punto de inflexión que el antropólogo plantea como respuesta a este inmovilismo es el 68 (Warman 1970: 34). No obstante, el indigenismo, pese a su insistencia, no obtiene los resultados esperados:

> Hoy puede observarse, no sin cierta angustia, que las mismas teorías mantienen su vigencia rígida y esclerótica. Los viejos argumentos se repiten y vive el mito de la integración patria tantas veces profetizada y nunca conseguida. La realidad se ha modificado pero su interpretación permanece estática (ibíd., 35).

La corriente, pues, no se adapta a la realidad cambiante. Warman afirma, sarcásticamente, que se debe a que "[...] los indios son tercos e inconscientes. Siguen siendo indios y estando allí" (ibíd., 34). Guillermo Bonfil Batalla respalda lo anterior al afirmar que el indigenismo insiste en sus ideas pese a que los resultados obtenidos no han sido los esperados y que esta corriente persigue la desaparición del indio:

> Las ideas fundamentales del indigenismo, sin embargo, se mantienen. El ideal de redención del indio se traduce, como en Gamio, en la redención del indio. La meta del indigenismo, dicho brutalmente, consiste en lograr la desaparición del indio. Se habla, sí, de preservar los valores indígenas —sin que se explique cómo lograrlo—; pero curiosamente esos valores preservables coinciden con los que postula la cultura nacional (Bonfil 1970: 43).

Continúa el antropólogo diciendo, como lo hacía Warman, que el indigenismo ha dejado de responder a las exigencias de la realidad que lo rodea y que ha quedado obsoleto: "Todas las metas del indigenismo de la revolución se sostienen incólumes, ajenas a la realidad, firmemente asentadas sobre los pies de barro de su etnocentrismo contradictorio que valora una imaginaria sociedad propia cuya estructura, cuyas lacras y problemas reales es incapaz de percibir" (ibíd., 43). Los

intereses que el indigenismo persigue[7], los nacionales, y los de las poblaciones indias ya no coinciden, debido a que lo que define a "[...] la política indigenista es el intento de extirpar la personalidad étnica del indio" (ibíd., 44). Warman, en la misma línea pero yendo más allá en sus críticas, habla negativamente de la propia ciencia antropológica[8]. Las dinámicas que se producen entre culturas diferentes, continúa el antropólogo, operan "en términos de dominio, de conquista y subyugación". La explicación que el autor da a todo ello es económica[9].

Se produce en esta etapa retórica una importante excepción respecto a las que se han examinado hasta ahora: hay respuesta por parte de algunos de los autores criticados. En los discursos revisados, los pensadores a los que se juzgaba negativamente para sobre esos juicios construir el nuevo modo discursivo no respondían, con frecuencia porque había pasado demasiado tiempo como para que pudieran hacerlo. Sin embargo, el predominio de las nuevas corrientes que pretenden sustituir a la indigenista se produce durante las décadas de 1960, 1970 y 1980. No han transcurrido tantos años desde que los teóricos indigenistas de las décadas de 1940 y 1950 enunciaran sus ideas. Todos estos pensadores, los nuevos y los antiguos, conviven. Incluso los indigenistas continúan su producción intelectual, aunque con menos éxito que antes. Y no dudan en responder a los nuevos antropólogos.

Alejandro D. Marroquín, antropólogo alineado con el indigenismo clásico, revisa esta corriente ante las críticas de la nueva antropología

---

7. Los intereses del indigenismo, mencionados por Bonfil, son divididos por el autor en dos grandes grupos: los objetivos y los subjetivos. Los primeros atañen a lo económico, "necesidad de expandir el mercado interno", de disponer de mano de obra...; a lo político y al poder, "[...] el indigenismo como un recurso para perpetuar y reforzar el sistema de poder establecido" (Bonfil 1970: 44). Por su parte, los segundos tienen que ver con: "[...] la mala conciencia del sector mestizo nacional frente a la población indígena. En esta perspectiva puede entenderse el paternalismo que tiñe a la ideología indigenista, así como la acción frecuentemente mística [...] de los indigenistas: son los que asumen e intentan lavar el oprobio de la sociedad nacional por la explotación a que históricamente ha sometido al indio" (ibíd., 44 y 45).

8. "La antropología es, en fin de cuentas, una creatura de la civilización occidental". Sin embargo, afirma el autor: "La antropología no es una creatura arbitraria de la civilización occidental. Todo lo contrario: es una respuesta a necesidades concretas y precisas de esa civilización. El conocimiento de los otros pueblos nunca ha sido un lujo sino una necesidad" (Warman 1970: 10).

9. "La antropología, o mejor, la tradición antropológica es una de las necesidades derivadas del carácter expansionista de Occidente" (Warman 1970: 11).

y defiende los logros prácticos que en su opinión ha alcanzado. Aborda en primer lugar la educación indígena, de la que resalta los estudios previos a ella, para su mejor funcionamiento, de los patrones culturales de los grupos indígenas sobre los que se ha implantado; la inducción del cambio en las comunidades de manera interna, partiendo de la escuela; la utilización de promotores y maestros indígenas; la inclusión de la comunidad para intervenir en las labores de la escuela; y que el cambio fuera por persuasión y no por coacción. Afirma Marroquín que ha sido en el campo educativo donde mayor énfasis ha hecho el indigenismo a través del Instituto Nacional Indigenista (Marroquín en VV. AA. 1971: 210).

En segundo lugar, el antropólogo trata las medidas sanitarias implementadas por el indigenismo. Respecto a ellas, destaca que en los centros médicos se han procurado mejorar las condiciones de salud de la población indígena, siempre apoyándose en criterios antropológicos. A continuación, aborda Marroquín las políticas emprendidas en lo que se refiere a cuestiones económicas, de las que subraya los aprovechamientos forestales, el aumento del crédito y algunas políticas agrarias. También hace alusión el autor a mejoras en las comunicaciones, que han paliado el tradicional aislamiento de las comunidades indígenas. Y, en último término, subraya Marroquín algunos otros logros del Instituto Nacional Indigenista en la aplicación de políticas diseñadas por los pensadores indigenistas, tales como el fomento de las "artes populares", la atención jurídica y la labor editorial realizada por el INI: publicación de libros de divulgación sobre los indígenas y sobre el propio INI, de literatura destinada a los indios alfabetizados y de cartillas para los que no lo están (ibíd., 211-213).

Tras la evaluación de las acciones llevadas a cabo, el autor enumera algunas críticas. Considera que la acción indigenista ha logrado éxitos muy positivos, aunque esta acción ha sido en cierta medida dispersa. Opina Marroquín, en concordancia con lo afirmado por algunos antropólogos críticos, que el indigenismo últimamente se ha desviado de sus objetivos primeros. También coincide con muchas de las críticas que los nuevos antropólogos hacen al indigenismo al decir que no se han realizado modificaciones estructurales, por lo que la "explotación y opresión" de los indios continúa vigente. Además, denuncia el autor la falta de fondos y de coordinación, el hecho de que la opinión de los antropólogos tenga cada vez menos peso

dentro del INI y el surgimiento de problemas derivados de la acción de dicho Instituto con los que no se contaba, como la explosión demográfica en zonas indígenas por las mejoras implantadas, la migración en masa a las ciudades, así como las "frecuentes frustraciones" padecidas por los indios que, una vez han visto abiertos nuevos horizontes por la educación, la comunicación..., no siempre ven cumplidas sus expectativas. Concluye Marroquín que, a pesar de que el indigenismo, a través del INI, ha obtenido grandes logros, éstos deben relacionarse con el pasado, pues la decadencia del Instituto en los últimos años es notoria (ibíd., 216-225).

De manera simultánea a esta defensa con un final un tanto amargo, se multiplican las críticas al modelo de pensamiento anterior sobre los indígenas. Como ha podido comprobarse, la generación de nuevos antropólogos contrarios al indigenismo clásico se dedica fervientemente a ello dentro de marcos teóricos que guardan gran relación con el marxismo y el campesinismo. Por ejemplo, Rodolfo Stavenhagen se ocupa del estudio de la relación entre clase, colonialismo y aculturación; Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera, Enrique Valencia y Arturo Warman también enuncian sus críticas, haciendo hincapié en el carácter colonial de la antropología mexicana; Pablo González Casanova formula la exitosa teoría del colonialismo interno, que afirma que la relación entre metrópolis y colonia continúa siendo reproducida en el interior del país; en las Reuniones de Barbados I y II se acusa al indigenismo de etnocidio y genocidio; André Gunder Frank defiende la Antropología de la liberación; y Ricardo Pozas aborda la problemática de los indígenas en relación a las clases sociales. Los nuevos antropólogos no tienen una alternativa común, sino que sus posturas son muy variadas; sin embargo, les une la feroz crítica al indigenismo y especialmente al integracionismo[10]. Ante todo ello, Gonzalo Aguirre Beltrán, que se erige en defensor del indigenismo a ultranza, responde, en palabras de Warman, "[...] repartiendo leña en contra de los agresores y a veces también de los agredidos" (Warman 1970: 17 y 18).

Arturo Warman describe la crisis y la postura de los intelectuales críticos en ella. Al abordar uno de sus momentos álgidos, el 68, cul-

10. Sobre ello afirma Warman: "Con calidad muy diversa su argumentación no ha rebasado la etapa de la denuncia global de las posiciones anteriores sin lograr articular una interpretación coherente y capaz de sugerir alternativas diferentes" (Warman 1970: 18).

pa de la reacción tan negativa al silencio impuesto con anterioridad (Warman 1988: 1). Tal vez el monolitismo ideológico y de posiciones al que alude el autor, impuesto por lo que denomina la "familia revolucionaria", sea una explicación para el carácter virulento de la crisis y el vuelco al sistema que dio (ibíd., 3). Además de ello, podría hablarse de la polarización de posturas en lo que respecta al sistema político en general y a la cuestión indígena en particular. De este modo, el autor habla de dos posiciones enfrentadas: "La visión elitista ordenada y autoritaria, se mostró también como conservadora frente a la concepción democrática, confusa y progresista" (Warman 1981a: 3).

Por otra parte, merece la pena llamar la atención sobre la referencia, muy concreta, de Warman a la crisis agraria por la que el país atraviesa en estos años, que es parte de la crisis general, económica, política y de ideologías. Sin embargo, no por casualidad, el antropólogo hace hincapié en el aspecto agrario. Ello puede explicarse si se tiene en cuenta el peso que el campesinado tendrá en este período (Warman 1981b). No obstante, pueden observarse, junto al énfasis puesto en el campesinado tan típico del momento, algunos rasgos de la futura retórica que ya se adelantan, como la referencia del autor a las voces indígenas, todavía poco escuchadas. Sobre esto, dice Warman algo que en gran medida pronostica el futuro del discurso sobre los indígenas: "No es posible concebir un futuro para el pensamiento indigenista sin la participación de los indios. Tal vez entonces el indigenismo dejará de serlo" (Warman 1970: 18).

El indio como campesino explotado

> Fundamentalmente, la calidad de indio la da el hecho de que el sujeto así denominado es el hombre de más fácil explotación económica dentro del sistema.
>
> (Ricardo Pozas e Isabel Horcasitas 1979)

Debido a la variedad de idearios sobre la cuestión indígena que conviven en las décadas de 1970 y 1980, no puede decirse que exista en estos años una única imagen de indio, o al menos una predominante, como pasaba con anterioridad. Los intelectuales posicionados en un marxis-

mo ortodoxo difunden un modelo diferente en algunos aspectos al de los pensadores adscritos al campesinismo y éstos a su vez ofrecen una descripción del indio distinta en muchos de sus rasgos a la de los autores que se sitúan en corrientes que se aproximan al etnicismo que dominará a partir de la década de 1990. Sin embargo, sí puede afirmarse que imperan desde finales de la década de 1960 hasta el fin de la de 1980 algunos tópicos, lugares comunes del lenguaje, que remiten en cierta medida al marxismo y que son comunes a los idearios mencionados. De este modo, es frecuente encontrar en estos años definiciones y descripciones del indio que priman lo económico sobre lo cultural, por contraposición a lo que sucedía en el indigenismo. En ellas, el indígena es caracterizado principalmente como sujeto de explotación y como campesino, sin que se establezca en muchas ocasiones una distinción nítida entre indios y campesinos.

En lo que se refiere a las corrientes de carácter marxista y en gran medida también a las campesinistas, podría señalarse una diferencia entre su concepción del indígena y la de la modalidad retórica indigenista, que consiste básicamente en la consideración de que el indio está inserto en el sistema nacional. Esta diferencia viene a cuestionar los cimientos del indigenismo, que se basaba en asumir que el indígena no estaba integrado a la nacionalidad y todas sus propuestas giraban en torno a cómo debía realizarse la necesaria integración. Luego, al abordar la cuestión de qué es el indio para las nuevas tendencias discursivas, conviene comenzar por afirmar que es un sujeto adscrito a una determinada clase social y, por tanto, inserto en el sistema nacional. No obstante, los pensadores marxistas y campesinistas no pretenden que el indio está totalmente integrado, sino que lo está de manera limitada, aunque la tendencia es a que cada vez lo esté en mayor medida. Y la integración, en esta etapa, no depende como antes de diversos aspectos entre los que domina la cultura, sino fundamentalmente de la economía, en concreto de las relaciones socioeconómicas (Pozas/Horcasitas 1979 [1971]: 68).

En el camino hacia la integración del indio en el sistema nacional, los factores de índole económica dominan sobre los restantes en su papel de facilitadores de la inserción. Así, en la visión de carácter marxista sumamente ortodoxo de Ricardo Pozas e Isabel Horcasitas, el indio se integra cada vez más en función de su participación en la producción, como peón, jornalero o asalariado; del establecimiento de re-

laciones comerciales con otros indios y con el resto de la población; y de la introducción de instituciones del sistema nacional en las comunidades indígenas (ibíd., 68). Los autores consideran que el indio sí está integrado dentro de la estructura nacional porque forma parte de una clase social, participando así en la oposición fundamental característica del sistema capitalista (ibíd., 112 y 113). No obstante, estas poblaciones indígenas se caracterizan por: "[...] los remanentes del pasado que conservan y que son las trabas que han determinado el que sean absorbidos y explotados por el sistema capitalista en los niveles de clase más bajos" (ibíd., 137). En otras palabras, son los que podría denominarse "rasgos indígenas" los que han provocado que el indio sea explotado. Ahora bien, aunque los indígenas no están fuera del sistema de clases, tampoco constituyen una clase social en sí. No existe una "clase indígena". La mayor parte de ellos pertenece al proletariado y las pocas excepciones que podrían identificarse con la burguesía pierden con esta adscripción sus rasgos indios (ibíd., 137). Lo que distingue a los indígenas es la explotación que sufren, es decir, su pertenencia a la clase proletaria. Aunque pueda parecer que sus características particulares sean lo que los define, no es así: "Su existencia está condicionada por la de su explotador, el capitalista tradicional [...]" (ibíd., 157).

Afirman Ricardo Pozas e Isabel Horcasitas que, dentro del sistema, los indios conforman una "intraestructura", o sistema interno de relaciones que conforma una organización social, que se encuentra en transición hacia la forma de producción y la organización social capitalistas. El indígena se aferra al pasado, a esa intraestructura, porque no se siente seguro en un mundo totalmente nuevo para él, aunque inevitablemente el proceso de cambio ya está en marcha, y es denominado por los autores "destribalización". Este proceso de cambio es inducido, ya que la organización neocolonial nacional, con su sociedad dividida en clases y su modo de producción monopolista, no admite la intraestructura indígena. Ambas estructuras, la nacional y la indígena, operan de modo contradictorio, por lo que son incompatibles (ibíd., 160-161). Para Pozas y Horcasitas el cambio viene determinado por la economía.

Los autores aseveran que la participación del indio en la producción económica es la que trae consigo el resto de variaciones, entre ellas las culturales (ibíd., 161), tan relevantes en el período anterior y ahora totalmente secundarias. También pasan a un segundo plano las

explicaciones de la "contradicción original" expuestas por otros autores con anterioridad: "proceso dominical", "aculturación", "integración étnica", dicotomías como "conquistadores y conquistados", "vencedores y vencidos", "ladinos e indios". Todas ellas deben ser sustituidas por una nueva: "explotadores y explotados, [...] cuyo contenido conceptual supera todas las diferencias étnicas, raciales, sociales, culturales o de cualquier otro tipo [...]" (ibíd., 162). La estructura de clases, en consecuencia, supera los límites de lo indio. Para Pozas y Horcasitas, no hay nada en la explotación del indio que la diferencie de cualquier otra que se lleve a cabo sobre el proletariado. Los autores conciben al indígena como un "buen sujeto de explotación" debido a ciertos rasgos que le achacan, que recuerdan inevitablemente a los defectos y virtudes del siglo XIX y a los rasgos positivos y negativos indigenistas: con escasas necesidades, sencillo en su alimentación, tendente a la conformidad, tradicional en su vestimenta y con viviendas miserables:

> El indio necesita poco, de modo que es un buen sujeto de explotación. Su alimentación es sencilla, sin proteínas de origen animal; no consume leche, carne, huevos, pescado; entonces, su salario es bueno si le alcanza para comprar tortillas, chile y algo de frijoles. Y el indio se conforma, porque piensa que el salario es el sustituto de lo que guardaba en su troje para asegurar el sustento de su familia. Su indumentaria no está sujeta a las exigencias de la moda; es tradicionalista, hecha con telas de algodón o de lana que ellos mismos tejen en telares prehispánicos, aunque lo que más usan es la manta. Su esposa y sus hijos pueden andar descalzos y él mismo puede prescindir de los huaraches; una muda de ropa puede servirle durante muchos años, remendándola cada vez que se rompa [...] Su vivienda, también miserable, carece de los servicios elementales de luz, agua potable y drenaje. Con el piso de tierra, paredes de embarrado o de adobe y techo de zacate, es poco abrigada, y si a ello se agrega la falta de muebles que podrían brindarle un descanso confortable, es poco acogedora. Muchos indios no duermen en cama, otros no tienen ni un petate que tender en el suelo y hay quienes, para conservar el calor de sus cuerpos durante la noche, duermen junto a los perros (ibíd., 167 y 168).

Debido a lo expuesto, continúan Pozas y Horcasitas, el indio es el sujeto ideal para el explotador, que, además, es consciente del desconocimiento por parte del indígena de las relaciones de producción normales o legales, lo que hará que no exija nada. De nuevo aparecen

implícitos calificativos respecto al indio, como su escaso conocimiento o su conformidad y sumisión, que recuerdan a los que se emitían sobre él en los discursos del pasado. Las explotaciones a que son sometidos los indígenas hacen ver que éstos están insertos en la estructura social como clase subordinada. El tránsito del indio ha de ser explicado, desde esta perspectiva marxista, considerando que ya forman parte de dicha estructura social. Este cambio se da en varios pasos, de los cuales el primero es la "destribalización" y el último la "proletarización". Pozas y Horcasitas explican la primera como la separación del indígena de la intraestructura, es decir, el abandono de los elementos residuales prehispánicos y coloniales que no le han permitido participar en la estructura nacional y la adopción de otros nuevos que sí se lo permitan. Tras la destribalización sobrevendría la subproletarización, durante la cual el indio combina su trabajo tradicional con algún pequeño trabajo asalariado, que se impondrá al primero con el tiempo, momento en el que se produce la proletarización, consistente en depender totalmente del trabajo asalariado (ibíd., 168-177).

De nuevo se manifiesta una constante que aparecía en los dos períodos anteriores: la afirmación de que el indio es culpable, por una parte de su situación y por otra de que no se haya conseguido el modelo de país, el proyecto nacional, que en cada etapa discursiva se pretende lograr. Al igual que sucedía en el siglo XIX, cuando el indio era responsable de que México no pudiera "acceder al rango de nación", y en el indigenismo, donde el indígena era culpable de que el país no pudiera considerarse desarrollado, ahora, en el marxismo, se responsabiliza al indio de que en México no haya verdadero proletariado:

> La proletarización del indio ha retrasado la formación cabal de la clase del proletariado porque el indio ha ingresado en ella como un asalariado, nuevo todavía, cargado con los problemas que implica el estar fuertemente influido por los remanentes tribales y coloniales de su modo de producción [...] Además, el indio participa poco en la lucha de clases [...] Por tanto, puede decirse que el proletariado mexicano, debido a la influencia de la intraestructura, en que se ha originado, tiene todavía una existencia embrionaria como clase, y que su crecimiento y madurez siguen un proceso lento [...] (ibíd., 177).

Los marxistas del período definen al indígena como "el descendiente de los nativos de América", que mantiene rasgos de sus antepasa-

dos que le hacen situarse en un plano de inferioridad, tanto económico como social, respecto al resto de la población. Pozas y Horcasitas lo diferencian por el uso de lenguas indígenas (ibíd., 11). Añaden los autores que los indios puros ya no existen (ibíd., 6 y 7). Hasta aquí nada diferenciaría esta definición de indígena de la de discursos anteriores. Sin embargo, la retórica marxista añade, por vez primera, que el indio no está anclado en el pasado, en sus tradiciones, y aislado, sino que ha participado en la historia patria y sigue participando. No obstante, esta cuestión es algo ambigua, puesto que el indígena por una parte desempeña un papel en la sociedad y en la economía mexicanas, el de explotado, y por otra, está sujeto al pasado a través de rasgos arcaizantes destinados a desaparecer. La "inevitable aculturación" de los indígenas sigue siendo una constante en este período. El indio no ha estado aislado ni ha permanecido inmutado: se ha ido parcialmente "destribalizando" y "proletarizando".

Los marxistas más ortodoxos y los campesinistas restan importancia a los rasgos culturales por los que tradicionalmente han sido caracterizados los indios. Lo que de verdad importa para ellos es la explotación a que están sujetos. Llegan incluso a afirmar que es esta explotación la que en parte ha caracterizado a los indios como tales, en mayor medida que los rasgos típicos, como las lenguas indígenas, el vestido y la alimentación. Se trata en definitiva de la subordinación de la cultura a la economía, característica de gran parte de los autores de este período discursivo:

> Los indios son indios no sólo porque hablan lenguas indígenas y se visten y alimentan a la manera de sus antepasados, porque han conservado los remanentes del modo de producción prehispánico que se manifiestan en sus técnicas agrícolas y en sus relaciones de cooperación y ayuda mutua, o por el único hecho de refugiarse en sus comunidades tradicionales (ibíd., 16)[11].

11. Clara crítica de qué era un indio para los indigenistas: en general, quien hablaba una lengua indígena, para Gamio, quien conservaba costumbres prehispánicas; y para Caso quien "vivía en comunidad"; por último, "el hecho de refugiarse en sus comunidades tradicionales", parece una alusión a las regiones de refugio de Aguirre Beltrán. El marxismo no entra en la crítica profunda del indio de los indigenistas, porque no aborda el estudio de cuestiones culturales, pero va más allá en cuanto a lo económico y a la explotación.

Son indios, por encima de todo lo anterior, porque son los sujetos "de más fácil explotación dentro del sistema", "[...] lo demás, aunque también distintivo y retardador, es secundario" (ibíd., 16). No obstante, no todos los autores del período se adscriben tan fielmente a corrientes marxistas, ni definen por tanto al indio en función de su clase social. Algunos, como Guillermo Bonfil Batalla, hablan de la situación de lo indígena en el contexto actual de México y de su relación con la clase afirmando que lo étnico trasciende la adscripción de clase:

> [...] las culturas indígenas presentan características sustanciales que difieren de las que son propias de las culturas de clase dentro del sistema del sector dominante no indígena de la sociedad global. La diferencia fundamental radica en que las culturas aborígenes establecen su perspectiva histórica y su legitimidad al margen del sistema de clases predominante en la sociedad global (Bonfil 1970: 49).

Sin embargo, esta aseveración de que los indígenas poseen características específicas que ninguna comunidad de clase posee y que se trata, como expone el antropólogo, de "conformaciones corporativas" diferenciadas, no implica para el autor que estén aislados del resto de la sociedad y que no existan lazos que unan a ambos. Al igual que el resto de los pensadores del período, Bonfil opina que estas relaciones son de explotación y, además, sumamente fuertes, casi determinantes para las comunidades indias (ibíd., 50). En esta relación de dominación de las poblaciones indígenas por parte de la sociedad nacional de la que habla Guillermo Bonfil, la segunda ha tratado de arrebatar a las primeras incluso su pasado, apropiándose de lo prehispánico y despreciando lo indígena actual, y además se pretende que el indio deje de serlo para que pueda recuperar dicho pasado. Pero esta aparente contradicción termina por ponerse en contra de los explotadores: "Al enajenar a las culturas indígenas, al volverlas inauténticas, la cultura nacional se enajena a sí misma y en igual medida resulta inauténtica" (ibíd., 53).

Otra autora que no se inserta completamente en la explicación ortodoxa de clases, sino que presenta en cierto modo una alternativa, es Margarita Nolasco Armas. Según ella, el indio es el que pertenece a una sociedad deprimida a causa de la opresión (Nolasco 1970: 81). La problemática situación indígena del momento es, para Nolasco, altamente conflictiva. Pero la autora, al pensar en una solución, no opina

que ésta consista en la lucha de clases como propugnan los marxistas más ortodoxos del período. Según ella, insertarse en una clase social no supondría más que un nuevo tipo de explotación para los indios:

> [...] continúan viviendo en un estado socialmente patológico, mucho más destructivo que la muerte misma. La situación en que el dominio y la penetración colonial han colocado a los indígenas es increíblemente conflictiva, tanto que con frecuencia tienen que buscar salidas negativas (borrachera [...], corrupción social [...], etcétera), como sistemas de derivación en un mundo increíblemente hostil: ¡su propio mundo indígena! Para sobrevivir necesitan cambiar, pero el sistema de clases de la sociedad global los ha inmovilizado; sólo pueden salir de él escapando de su región de refugio y proletarizándose, es decir, pasando de una explotación colonial a una de clases sociales (ibíd., 81).

Por otra parte, teorías novedosas, características del momento y específicamente latinoamericanas aunque con influencias marxistas, enuncian aspectos relevantes respecto al indio/campesino de esta etapa. Éste es el caso de la teoría del colonialismo interno o de la dependencia. Esta última, cuyo principal representante es André Gunder Frank, establece que, en el siglo XVI, el capitalismo, y no el feudalismo, fue llevado a América por los españoles, que hicieron que las tierras recién conquistadas se insertaran en el comercio internacional; sin embargo, la posición americana en este comercio era dependiente, pues se manejaba por parte de las metrópolis y en función de los intereses de ésta. Tras la Independencia, la dependencia de las nuevas naciones americanas no desaparecería, y los campesinos quedarían no como residuo feudal sino insertos en una estructura capitalista, puesto que sus excedentes, monetarios porque han pasado por el mercado, contribuirían a la acumulación de capital (De la Peña 2001: 144 y 145).

En el contexto de esta teoría dependentista, la teoría de la modernización, que había limitado las diferencias entre países y regiones a la oposición entre tradición y modernidad, concibiendo a los campesinos de manera ahistórica, es fuertemente denostada (ibíd., 145). En la misma línea, Ángel Palerm y Arturo Warman afirman la existencia de un "modo de producción campesino", con lo que proponen que su viabilidad es posible. Sin embargo, otros autores, inspirados en el marxismo leninista, como Roger Bartra, manifiestan que el campesinado constituye necesariamente un estadio de tránsito hacia la proletariza-

ción. Toma forma de este modo la discusión entre posturas marxistas ortodoxas y otras más "campesinistas". Las primeras, de las que forma parte Ricardo Pozas, defienden la tesis clásica de la pasividad campesina, mientras que las segundas, que se respaldan en gran medida en las movilizaciones y levantamientos campesinos latinoamericanos, la niegan (ibíd., 146-158). Otro ejemplo de esta segunda postura es la teoría foquista de Ernesto Che Guevara y Regis Debray, según la cual, en palabras de Guillermo de la Peña, el proletariado industrial ya no es la clase revolucionaria por excelencia, porque se encuentra aburguesada; los campesinos son ahora los revolucionarios, empujados por el expolio provocado por la expansión del capitalismo. La organización ideal para llevar a cabo la revolución son los focos dispersos por las zonas rurales, porque las organizaciones de masas pueden ser fácilmente reprimidas por el Estado (ibíd., 158).

La antropología campesinista mesoamericana, en la misma línea de creencia en la posibilidad de pervivencia del sistema campesino, reivindica una perspectiva holística y comparativa. No pretende revisar aisladamente los aspectos económicos, políticos o sociales campesinos, sino que define estos campos como procesos culturales, como —en términos de Guillermo de la Peña— "universos de significado históricamente constituidos". A partir de esta visión común a distintos sistemas campesinos, estas corrientes campesinistas se inscriben en posturas evolucionistas y, por tanto, antiboasianas. La particularidad e irreductibilidad de cada cultura es, por tanto, negada. Una consecuencia de ello es que se desdibujan las diferencias entre indígenas agricultores y campesinos. Esto trae consigo la negación de la visión esencialista de lo indígena, mostrándose esta corriente partidaria de, dice el autor, "trascender el dato exótico" para colocar a estas poblaciones rurales —campesinas o indígenas, eso es en este momento indiferente— en su "densidad histórica" y sus "dimensiones políticas" (ibíd., 158-163).

En lo que se refiere a la teoría del colonialismo interno, representada por Pablo González Casanova, también es característica de la producción intelectual latinoamericana de estos años. Según ella, las relaciones entre el Estado nacional y las poblaciones subordinadas, entre ellas las indígenas, se explicarían como una prolongación de las existentes en época colonial entre la Colonia y la metrópoli. En el momento actual, el papel que en el pasado ejercía la última es desempeñado ahora por las

élites estatales, y el ejercido por la primera con anterioridad, en la actualidad lo realizan los indígenas y otras poblaciones dominadas. Las relaciones descritas son fundamentalmente de explotación. Esta teoría trata de mostrar la continuidad que se produce entre la época colonial y la independiente. El colonialismo interno sería más dañino que el internacional, porque de éste el indígena puede huir física y culturalmente, trasladándose a las ciudades y modificando su cultura, pero del primero no puede (Pozas/Horcasitas 1979 [1971]: 27-29).

En relación a esta teoría del colonialismo interno se plantea la concepción de la sociedad estructurada de manera dual. Según esta concepción, la sociedad se divide en dos sectores diferentes: uno de ellos precapitalista, agrícola y artesano, de economía de autosubsistencia, cuya unidad básica de organización es la familia y que no está inserto en la economía monetaria; y otro capitalista, que subsistiría gracias al extranjero, del que, en palabras de Ricardo Pozas e Isabel Horcasitas, constituye un apéndice. Los dos sectores conforman mundos aparte, con modos de vida absolutamente diferenciados, que no se relacionan más que por la explotación de uno sobre el otro (ibíd., 32 y 33). Esta explotación del indio favorece su proceso de transformación, de proletarización. Sin embargo, ello no implica la desaparición total de los remanentes coloniales que el indígena conserva (ibíd., 29 y 30).

Estos remanentes coloniales y también los prehispánicos que permanecen en los núcleos indígenas, modificados por las relaciones capitalistas con la nación mexicana son lo que se denomina intraestructura. Dicha intraestructura muestra características comunes de los distintos grupos indígenas del país. Existe entre ellos, según Pozas y Horcasitas, cierta solidaridad y cohesión que permite al resto de la población identificarlos como "los otros". Ello trae consigo una serie de juicios acerca de ellos, muy similares al concepto de estereotipos (ibíd., 35). El rechazo al progreso es el primero de los que los autores enuncian: "Los indios no quieren salir de sus pueblos porque les encanta vivir como salvajes (por eso rechazan el progreso); no quieren cambiar; no pueden aprender; no pueden hacer nada por mejorar la situación de sus hijos, ni siquiera mandarlos a la escuela" (ibíd., 35). En segundo término, los antropólogos hacen referencia a la extendida imagen del indio como indolente, abúlico, sin determinación para mejorar su situación, ignorante y apegado a la tradición:

> Los indios son indolentes, abúlicos, por eso son incapaces de trabajar lo suficiente para salir de la situación en la que se encuentran; no pueden colaborar con las autoridades para mejorar sus condiciones de vida particulares ni las de sus pueblos; no saben cómo sacarle partido a las ganancias; no imaginan la posibilidad de hacer inversiones para sacar más utilidades; no saben vender; se dejan robar; ignoran lo que es vender al mayoreo. Por eso siempre los engañan. Si quieren pasar inadvertidos como "indios", aparentan no serlo cambiando su indumentaria por la de los ladinos y se esfuerzan por hablar las pocas palabras de español que saben para que no los identifiquen. Viven con apego a un pasado que nada les beneficia y hacen ceremonias que ya no tienen nada que ver con la vida actual porque son de otro tiempo [...] (ibíd., 35 y 36).

Además, exponen Pozas y Horcasitas que los indígenas son descuidados, están acostumbrados a pasar calamidades, son "taimados y astutos", "socarrones", desobedientes y faltan a su palabra, son "ladrones y crueles", "viciosos" e "indignos", calificativos todos ellos contra los que los autores se manifiestan, pero que han estado presentes desde mucho tiempo atrás en las definiciones y descripciones de la población indígena desde el siglo XIX:

> Los indios son desaseados; no sienten el hambre (ya están acostumbrados a ella); son taimados y astutos en su propio beneficio; son socarrones y hacen siempre lo que quieren, aunque hayan dicho o estado de acuerdo en que no lo iban a hacer; son ladrones (siempre hay que estar alerta donde ellos están porque al menor descuido se roban las cosas); son crueles hasta con los suyos, pues maltratan de palabra y de hecho a su familia, inclusive a los niños; cometen los más inauditos delitos a sangre fría; no sienten los castigos porque a pesar de ellos no rompen su mutismo; son insensibles, pues sufren sin protestar todas las torturas, golpes y ofensas que se les quieran hacer (cualquiera que sea el sufrimiento que se les imponga, no provoca en ellos ninguna reacción defensiva); son dejados; no saben o no quieren defenderse y son capaces de recibir todo castigo que se les imponga, aunque sea injustificado; son viciosos, ebrios consuetudinarios (el alcoholismo domina a toda la familia, hasta a los lactantes, y gastan en alcohol lo que deberían emplear en otras cosas más provechosas); se drogan para intensificar el efecto de la acción tóxica del alcohol (usan una serie de brebajes y hongos para entrar en situaciones anormales); están habituados a eludir la justicia, por eso cuando han cometido un delito huyen para evitar el castigo; son indignos, porque no sienten las más profundas responsabilidades de los hombres

> (aceptan la violación de sus esposas, y cuando éstas han pasado un trance así, son capaces de recibirlas sin el menor comentario, igual comportamiento siguen respecto a sus hijas) (ibíd., 36 y 37).

Por último, los autores hablan de la rigidez y la pasividad, adjetivos usados frecuentemente para calificar a los indios, así como su conservadurismo. Sin embargo, los antropólogos aseveran que estos rasgos se consideran "congénitos" y, por tanto, no debidos al dominio español, como se afirmaba de manera mayoritaria con anterioridad, sino previos a él:

> En nuestros días, y desde antes de la Conquista, el indio se caracteriza por una rigidez y una pasividad congénitas, por una actitud reacia a todo cambio o renovación, por un modo de ser rutinario y conservador, como consecuencia del secular apego a sus tradiciones. Este concepto fatalista, subjetivo y ajeno a la realidad, es uno de los más generalizados; de él se ha derivado un estereotipo del indio (ibíd., 12).

Tras la exposición crítica de los juicios estereotipados tan extendidos sobre los indios, Ricardo Pozas e Isabel Horcasitas enuncian lo que sí es un indio, la "realidad", que como en todas y cada una de las modalidades retóricas revisadas, está en posesión del discurso actual y en ningún caso de los anteriores o de otros contemporáneos que constituyen disensiones al mayoritario. Esta "realidad", paradójicamente, coincide con los juicios "erróneos" tan difundidos sobre el indígena: "Los indios, a fuerza de escuchar tantos juicios desfavorables, ellos mismos los repiten y han llegado a convencerse de que son así realmente" (ibíd., 37).

La subordinación de la etnia a la clase

> El problema indio no es fácil de resolver porque está íntimamente relacionado al problema campesino y habría que solucionarlo conjuntamente. Los campesinos, indios o no indios, requieren luz, créditos, caminos, salubridad, pero los indios debido a sus culturas anacrónicas, a las malas tierras y a otros factores, son los más desvalidos y los más explotados
>
> (Fernando Benítez 1976)

Muchos de los investigadores de las décadas de 1970 y 1980 dejan aparte el "problema indio" y adoptan el concepto "campesinado", también entendido como problemático, ya que se inserta en los estudios de estos años de manera invariable en el capitalismo dependiente (De la Peña 2002: 125). Por tanto, el "problema indígena" de épocas pasadas pasa a ser el "problema campesino" para la mayoría de los autores del período. Éste consiste básicamente en que el campesinado conforma un sector explotado por la burguesía mexicana debido en gran parte a que estas poblaciones campesinas, y de manera más específica los campesinos indígenas, conservan dañinos remanentes de épocas pasadas. Ahora bien, las soluciones propuestas no son ni mucho menos unánimes, sino que dependen de los distintos posicionamientos teóricos. Los intelectuales situados en el marxismo ortodoxo opinan que es necesaria la proletarización de los campesinos; mientras que los pensadores de corte más campesinista creen conveniente su pervivencia, aunque modificando, eso sí, las condiciones que hacen posible la explotación; por último, los autores que se acercan a posiciones etnicistas, aunque también consideran imprescindible el fin de las relaciones de dominación, no postulan en ningún caso la necesidad de que los indios abandonen sus rasgos indígenas, sino que los valoran como algo positivo.

Pese a las diferencias enunciadas, todos ellos se muestran contrarios a la modernización que en las etapas previas se proponía como solución. Algunos opinan que las poblaciones indígenas y campesinas deben modernizarse, pero nunca de la manera capitalista y occidentalizante que se recomendaba con anterioridad. En este sentido, afirma Arturo Warman que la modernización de México se considera una necesidad desde el Porfiriato, continúa siéndolo tras la Revolución y en el "momento presente" lo sigue siendo (Warman 1982: 1 y 2). De ello se infiere que México no es moderno, "[...] la ubicación de México en un estadio superado por la humanidad" (ibíd., 2 y 3). La identificación del país con el pasado, con lo "caduco y obsoleto", con "lo rural, lo provinciano y lo rústico", puede rayar en racismo, argumenta el autor, cuando estas calificaciones se aplican a la población y se consideran como rasgos inherentes a ella. Es por ello que muchos de los intelectuales de esta etapa abandonan el concepto clásico de modernización. Además, se critica específicamente la modernización cultural que con anterioridad se ha propuesto como medida para el desarrollo de la población. Warman afirma que dicha modernización finalmente significa una imposición de los valores occidentales. La intro-

ducción desde el poder de una nueva mentalidad, según el antropólogo, puede ser peligrosa, porque ésta no se encuentra verdaderamente al alcance de todos, sino que constituye un artículo de lujo. La modernización, afirma el autor, es por definición impuesta desde arriba y, por tanto, antidemocrática (ibíd., 9 y 10). Debería, por tanto, sustituirse el concepto de modernización por el de democratización, puesto que "Democratizar al país implica admitirlo, reconocerlo como algo real. Modernizarlo implica dirigirlo desde la cúspide hacia un destino definido desde afuera, desde la abstracción, desde el poder" (ibíd., 10).

Por otra parte, la identificación de los problemas indígenas con los rurales, más concretamente con los campesinos, característica del discurso del período, hace que se manifieste por parte de algunos pensadores que una de las medidas más urgentes y necesarias para la resolución de la problemática india es terminar la incompleta reforma agraria, con lo que implícitamente se critica la llevada a cabo hasta entonces. Se habla de autonomía en la gestión de las tierras, de la libre decisión sobre la producción de la tierra para quién la cultiva. Esta continuación de la reforma agraria es considerada como imprescindible, aunque no suficiente, para la mejora de las condiciones de vida de las poblaciones rurales (ibíd., 7).

La solución al problema indígena desde la perspectiva de las corrientes influenciadas por el marxismo consiste en la participación del indio en el sistema nacional. Esta afirmación no es nueva; con otras denominaciones, tales como asimilación, integración o mexicanización, se ha propuesto desde el inicio de la historia del México independiente. Sin embargo, en este momento se opina, al contrario de lo que aseveraban las tendencias anteriores, que el indígena está incorporado, pero parcialmente y en una situación de explotación, que es lo que es necesario modificar (Pozas/Horcasitas 1979 [1971]: 68). Respecto a ello, conviene destacar dos aspectos. Por una parte que la participación india en la sociedad nacional, según los autores más próximos al marxismo, viene determinada por lo económico, que es lo que guía al resto. Destaca una vez más la importancia primordial que se otorga a la economía: las relaciones del indio con el resto de la población son básicamente de índole económica. Y, por otro lado, hay que resaltar que la participación de los indígenas no está en cuestión, sino que es un hecho constatable. En otras palabras, el cambio, la aculturación indígena en palabras de épocas pasadas, es inevitable para los autores más ortodoxos.

Dado que la participación que el indio ha tenido en el desarrollo del país, siempre de índole económica, puede ser calificada de explotación, ha sido beneficiosa para la nación: "La participación del indio en el desarrollo nacional, a pesar de los remanentes de los modos de producción del pasado que le son inseparables, casi siempre es provechosa para el sistema [...]" (ibíd., 72). Precisamente es esta relación de explotación la que hay que cambiar para alcanzar la solución. La citada relación, según el ideario del colonialismo interno, se guía por la extrapolación del modelo colonial internacional al interior de los países. En el primero de ellos, para que las metrópolis constituyan entidades prósperas debe haber "satélites poco desarrolladas y sometidas". Este fenómeno recibe el nombre de desarrollo dependiente, puesto que el avance de las primeras sólo puede explicarse por la existencia de las segundas. De este modo, los colonizados no están subdesarrollados porque sus modos de producción sean "primitivos", ni porque permanezcan aislados o carezcan de recursos económicos, sino porque son explotados en beneficio de los colonizadores. Esta relación de explotación debe ser aplicada al interior del país para comprender el atraso de las poblaciones indígenas, que están ubicadas en el nivel inferior actuando como "sujetos de explotación" (ibíd., 105-107).

El análisis de las clases sociales es lo único, para Ricardo Pozas e Isabel Horcasitas, que puede arrojar luz sobre el modo de resolver el problema de la explotación. Esta relación perniciosa sólo podrá ser modificada cuando los explotados, dentro de la lógica de la contradicción fundamental que encierra el sistema de las clases sociales, comprendan que sus intereses son antagónicos a los de la clase burguesa porque comparten los contrarios con la clase a la que pertenecen, la proletaria. A causa de este enfrentamiento de intereses la burguesía tiende al mantenimiento y el proletariado al cambio. El conocimiento de esta situación se denomina "conciencia de clase", y sólo puede producirse en la burguesía y en el proletariado (ibíd., 112-114). Por ello, los indígenas, para poner solución a su situación, necesitan sentirse parte del proletariado y enfrentarse a la burguesía. Para pasar a formar parte del proletariado, el primer paso es la "destribalización" y por último la consecución de la proletarización. Este proceso se logrará a través del abandono de los "remanentes prehispánicos y coloniales" que mantienen a los indios en situación de explotación.

No obstante, no todos los "nuevos antropólogos" hablan en los términos marxistas ortodoxos en los que se expresan Ricardo Pozas e Isabel Horcasitas. Guillermo Bonfil, también enfrentado a la concepción indigenista del "problema indígena", reflexiona sobre la pertinencia de la incorporación del indio a la sociedad nacional. Al cuestionarse si ésta es o no la solución, el autor llega a la conclusión de que no es ésta la clave, sino las relaciones de explotación. Por ello, emplea los mismos términos que otros pensadores marxistas contemporáneos a él, pero la argumentación que elabora es diferente:

> Hay que dar un paso previo antes de interrogarse legítimamente sobre la posibilidad de que el indio se integre o no a la cultura nacional. Ese paso es romper el carácter asimétrico de las relaciones que mantiene la sociedad nacional con las comunidades indígenas, destruir desde su base las formas de explotación a que éstas están sometidas [...] y cuando ese paso se haya dado, la pregunta misma carecerá de significado, porque ni las culturas indígenas ni la nacional serán ya las mismas de hoy (Bonfil 1970: 54).

La asunción de que no sólo los indígenas deben cambiar, cosa que se ha dicho en todos los períodos hasta este momento, sino que también debe hacerlo el resto de la población nacional, supone una innovación de este período discursivo, que va a mantenerse a partir de ahora. Bonfil también introduce otra novedad, consistente en proponer la heterogeneidad de etnias indígenas como aporte a la solución al problema, ya no indio sino nacional. En este sentido, discute el autor algo que califica como "lugar común" ya en este momento, la multiplicidad de culturas indígenas existentes en México (ibíd., 56). Tras efectuar la novedosa afirmación de que la heterogeneidad cultural mexicana es en cierta medida procedente de la Colonia y la discusión de la legitimidad o conveniencia de la misma, el autor concluye que efectivamente México es pluricultural, y que el reconocimiento de esta situación es parte de la solución al problema nacional, siempre y cuando se hayan destruido de manera previa las relaciones de dominación existentes: "La liberación de las etnias minoritarias del sistema de relaciones asimétricas al que están y han estado sometidas por parte de la sociedad dominante resulta ser una condición previa para la estructuración de un estado pluricultural" (ibíd., 57). Bonfil se pregunta si es compatible la idea de patria con la multiplicidad cultural, y llega a la respuesta de que

sí lo es. Nuevamente manifiesta el autor que el verdadero problema no es la diferencia cultural sino la explotación:

> Una vez alcanzada su liberación, la perspectiva de una nacionalidad común vuelve a presentarse, pero entonces sí viable, sin que las diferencias culturales sean obstáculo —no porque no existan, sino porque existirán sin el sistema de relaciones asimétricas que hoy las encuadra. El problema para fundar una nacionalidad común no reside, pues, en la pluralidad cultural, sino en la explotación y el sojuzgamiento de entidades sociales con cultura diferente (ibíd., 59).

Sin embargo, no todas las alternativas propuestas por los "nuevos antropólogos" conllevan un cambio estructural, como hacen la de Ricardo Pozas y Guillermo Bonfil. Otros autores, como Margarita Nolasco, se muestran favorables a la reforma del indigenismo integracionista, confiriéndole otro carácter. La autora propone el "indigenismo de liberación" que mantendría algunas de las bases teóricas del indigenismo clásico (Nolasco 1970: 88).

Frente al discurso sobre la resolución del problema indígena propio de la presente etapa retórica, que cuenta con elaboración teórica pero que no propone demasiadas acciones prácticas, se mantienen otros ya existentes con anterioridad, que, aunque pierden parte de su vigencia, no desaparecen. En este período discursivo, caracterizado por la polémica, conviven en constante pugna las nuevas modalidades retóricas y la previa, la indigenista. Ésta constituye una clara disensión a aquellas, que se construyen sobre las críticas a ella. Dos van a ser los principales mantenedores y defensores del indigenismo integracionista frente a las críticas de las nuevas generaciones de antropólogos y otros pensadores adscritos a las corrientes de inspiración marxista. Por una parte, el Instituto Nacional Indigenista, institución que desde hace varias décadas aplica las políticas indigenistas diseñadas como solución al problema indígena por los teóricos de esta corriente. Y, por otra, el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán, que propondrá como alternativa a las resoluciones propuestas en los últimos años el indigenismo clásico, del que reconoce algunas debilidades aunque defiende el proyecto en su conjunto.

El Instituto Nacional Indigenista, en la década de 1970, establece, como novedad importante ante las exigencias de los nuevos tiempos, la participación indígena en la aplicación de sus políticas, aunque

siempre dentro del indigenismo clásico que pone en práctica. Esta década representa una nueva etapa para el INI, al igual que para el resto de la Antropología mexicana y para el discurso sobre el indio en general. En estos años, el Instituto es criticado por los nuevos pensadores y también por algunos indígenas. Éstos reclaman reconocimiento de sus derechos laborales, especialmente los promotores culturales y maestros bilingües formados por el propio INI; de sus derechos agrarios; la participación en las decisiones políticas del Instituto; y comienzan a actuar como interlocutores políticos, primero formando el Consejo Nacional de Pueblos Indios, que se dispersa al poco tiempo en diversas organizaciones más pequeñas (Nolasco 2003b: 2 y 3). Esta participación indígena, novedosa en estos años, va a tener un protagonismo indiscutible en el próximo período.

Por su parte, Gonzalo Aguirre Beltrán describe las acusaciones que se le imputan al indigenismo integracionista afirmando que se le tilda, entre otras cosas, de hacer pervivir la política colonial; de ser discriminatorio con el indio y darle un trato privilegiado; y de pretender mantenerlo en su estado actual para utilizarlo como "laboratorio de investigación antropológica" o para exhibirlo ante los turistas o en los museos (Aguirre Beltrán 1976a [1967]: 21). Además de que los nuevos antropólogos han calificado la política indigenista de "fiasco", continúa exponiendo el autor que se critica la supuesta absorción de los valores indígenas por parte de la nación, a través de la aniquilación de dichos valores (Aguirre Beltrán 1976d [1970]: 66). Ante estas acusaciones, el antropólogo responde que el indigenismo ha logrado poner solución a parte de los problemas que se proponía resolver, básicamente la mexicanización:

> [...] es mi intención probar [...] que la acción y la política indigenistas han logrado la cristianización y la mexicanización del indio; que la absorción de los valores indios por parte de la cultura nacional implica la supervivencia —no la aniquilación cultural— de esos valores en el proceso irreversible de aculturación que contrae la formación de un Estado nacional; y, finalmente, que el problema indígena no fue nunca, ni lo es en la actualidad, un problema de minorías étnicas sino, todo lo contrario, un problema de mayorías con las que fue necesario configurar una nación (ibíd., 67).

Afirma Aguirre Beltrán que parte de las críticas se deben al desconocimiento de "principios, instrumentos y metas de la política indige-

nista" (Aguirre Beltrán 1976a [1967]: 22). Previene el autor contra la confusión entre indigenismo e indianismo[12]. El problema indio, para el indigenismo, es nacional: "Si la identidad nacional está cimentada en valores indios, ¿es concebible hablar del problema indio como un problema de minorías?" (Aguirre Beltrán 1976d [1970]: 75). El antropólogo se define como defensor de la preservación de las culturas indias, siempre que sea con el objetivo del enriquecimiento de la cultura nacional (ibíd., 79). Ahora bien, y en contra de las reclamaciones hechas al INI por parte de los indios descritas más arriba, afirma el autor que para el indigenismo el indígena no puede ser un sujeto activo:

> El indigenismo no es una política formulada por indios para la solución de sus propios problemas sino la de los no-indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígenas [...] El indio, como tal, no puede postular una política indigenista porque el ámbito de su mundo está reducido a una comunidad parroquial, homogénea y preclasista que no tiene sino un sentido y una noción vagos de la nacionalidad (Aguirre Beltrán 1976a [1967]: 24 y 25).

En su tratamiento de la problemática actual de los indígenas desde la perspectiva del indigenismo y las medidas a llevar a cabo para su solución, Aguirre Beltrán insiste en que sus problemas no pueden abordarse aisladamente, porque, dice de nuevo, atañen a toda la población nacional, con la que están relacionados, según explica en palabras que perfectamente podrían haber sido expresadas por un autor marxista: "Los grupos indígenas, aun en sus regiones de refugio, no viven en situación de aislamiento; sino que, por el contrario, se encuentran bajo la estrecha dependencia y dominación de grupos de cultura nacional" (Aguirre Beltrán en VV. AA., 1971: 19).

El indigenismo entra en crisis cuando sobreviene lo que el antropólogo denomina el "movimiento anarco-estudiantil de 1968", que contesta toda la política antropológica mexicana anterior, frecuentemente de manera violenta. Según el autor, 1968 supone un parteaguas para las ciencias sociales en el ámbito internacional. De hecho, 1968 pone en tela

12. "El indigenista tiene puesto su interés en la nación como una globalidad y no en el indio como una particularidad. Esto es preciso tenerlo siempre en cuenta porque a menudo se confunde al indigenista con el indianista cuya atención está enfocada en el indio" (Aguirre Beltrán 1976d [1970]: 67).

de juicio la Antropología misma (Aguirre Beltrán 1976g [1974]: 177). Lo que más parece molestar a Aguirre Beltrán es que el "anarquismo" cuestiona la Revolución mexicana y su herencia ideológica, entre la que se encuentra el indigenismo (Aguirre Beltrán 1994a [1980]: 22). El autor quita importancia a la crisis, afirmando que se repite cada seis años[13]. No obstante, el antropólogo admite algunos fallos del indigenismo. El principal problema, afirma, ha sido la falta de aplicación (ibíd., 44).

En estos momentos de respuesta a la crisis del indigenismo, Aguirre Beltrán ofrece una definición de "indio" muy diferente a las que se daban en tiempos del indigenismo clásico, ya que se subraya la gran diferencia existente entre ellos y el sentirse indígena como hecho diferenciador, constituyendo lo que el antropólogo denomina la "conciencia étnica" o "etnicidad", término que cobrará mucha importancia en la próxima etapa discursiva[14]. Otra definición de indígena ofrecida por el autor parece estar mucho más acorde con los nuevos tiempos, los de crisis del indigenismo y preponderancia de las corrientes marxistas y los que vendrán a continuación, que las que sus colegas indigenistas de momentos anteriores enunciaban, puesto que habla, además de la heterogeneidad de los grupos indígenas, de la condición de vencidos de estos grupos:

> La calificación de indígena con que habitualmente designamos a los descendientes de las poblaciones originalmente americanas, sujetas a dependencia por la conquista y la colonización, muchas veces hace suponer en esta población una homogeneidad que jamás alcanzó. El término "indio" impuesto por el colonialismo español, nunca determinó una calidad étnica sino una condición social; la del vencido, la del sujeto a servidumbre

13. En cada inicio de un nuevo gobierno "[...] se declara solemnemente que el indigenismo se halla en un callejón sin salida, que se instaurará una nueva política indigenista y que, ahora sí, van a salvarse los indios" (Aguirre Beltrán 1994a [1980]: 44).

14. "[...] seguimos llamando indio al conjunto abigarrado de comunidades y grupos étnicos, originalmente americanos, que persisten con identidad y tradición propias en el seno de la sociedad nacional. Sin embargo, no debemos dejarnos confundir por la designación general que damos a esos pueblos y grupos étnicos; hay una desigualdad entre ellos y en las relaciones que cada uno guarda con la población no india [...] Un pueblo o comunidad étnica es aquel que participa de una tradición cultural y se siente diferente de otros pueblos o comunidades étnicos unidos por la territorialidad, la religión, las relaciones sociales o el habla comunes y que, además, tiene conciencia de ser distinto de otros grupos étnicos. A este determinante subjetivo los antropólogos le llaman conciencia étnica o etnicidad" (Aguirre Beltrán 1976f [1971]: 161).

> por un sistema que lo calificó permanentemente de rústico y de menor de edad (ibíd., 55).

Una tercera definición de indígena enunciada por Aguirre Beltrán en estos momentos tardíos del indigenismo emplea términos propios del nuevo discurso marxista, como dependencia y subordinación, aunque hace prevalecer lo social, "la calificación de indio determina una condición social", dice, frente a lo económico, priorizado por los marxistas. El objetivo del INI que el autor explicita parece ser el mismo que el que los nuevos antropólogos proponen para la resolución de la problemática indígena:

> La calificación de indio determina una condición social. Llamamos indio a todos los descendientes de la población originalmente americana que sufrió el proceso de la conquista y quedó bajo una dependencia colonial que, en las regiones de refugio, se ha prolongado hasta nuestros días. Lo que el Instituto se propone, es precisamente acabar con la condición social del indio que lo mantiene en situación de dependencia y subordinación (Aguirre Beltrán en VV. AA. 1971: 26).

Para Aguirre Beltrán, toda la polémica generada por las construcciones teóricas críticas y el intento de acabar con el pensamiento respecto a los indígenas previo no ha tenido ningún resultado práctico (Aguirre Beltrán 1994b [1984]: 136). Por ejemplo, la medida de que los indios se autorrepresenten no puede tener consecuencias positivas:

> La presencia de indígenas profesionales y de indigenistas profesionales que hacen de ser indios o indigenistas una profesión, esto es, un oficio sin fundamento moral, un rol ocupacional carente de autenticidad histórica, que deliberadamente tiene por contenido de propósito una falsa conciencia, pone en grave peligro la vocación generosa que dio origen al indigenismo y a la antropología revolucionaria en México (ibíd., 140).

El autor concluye que los antropólogos críticos del 68 y el indigenismo persiguen lo mismo[15]. Respecto al objetivo del indigenismo,

---

15. "[...] la alternativa que la generación del 68 ofrece como solución al problema indígena, en boca de Margarita Nolasco: 'un cambio estructural de las relaciones económicas indomestizas, es decir, el paso de la situación colonial, con estratificación étnica

su propuesta de solución resulta profundamente continuista: "[...] será necesario acudir a los métodos y prácticas que la Revolución ha venido poniendo en práctica y perfeccionando desde hace ya cincuenta años [...]" (Aguirre Beltrán en VV. AA. 1971: 20). Ante ello, responde Fernando Benítez de manera excepcional respecto a otros pensadores fuertemente inspirados por el marxismo. En primer lugar, critica la aplicación de las políticas indigenistas por su ineficacia (Benítez en VV. AA. 1971: 68 y 69). Y, a continuación, propone su remedio:

> Es hora ya, señor Presidente[16], de derribar el muro que siempre ha dividido a México restituyendo a los indios su condición de mexicanos, es hora de crear una nación más unida, levantando a la mitad de la población que sufre parálisis, de proteger a los indios sin privarlos de su cultura, para fundar un México donde nadie atente contra la justicia revolucionaria y trate de enriquecerse a costa del dolor de los pobres, conservando la riqueza espiritual, la diversidad cultural, las fuerzas creadoras que han sido la extraordinaria peculiaridad de nuestro país (ibíd., 69).

Por su parte, Pablo González Casanova también enuncia su propuesta, consistente en la celebración de un congreso en el que las voces que se oigan sean las de los indígenas, de manera que el indio se convierta en un "hombre político" (González Casanova en VV. AA. 1971: 90 y 91). Queda, y se retomará en el siguiente período, el concepto de "hombre indígena como hombre político". No se explicitará con esas mismas palabras, pero la idea será central dos décadas después del llamado del antropólogo a un congreso en el que se escuche a los indios, congreso que por cierto se celebrará pocos años después.

---

y de clases sociales, a la situación nacional, con sólo estratificación de clases sociales, sin la necesaria pérdida cultural' [...] Pero, me pregunto: ¿No es esto lo que se ha estado haciendo? ¿No es esto lo que la acción indigenista postula [...] desde que Mendizábal lo dijo hasta el día de hoy?" (Aguirre Beltrán 1976e [1970]: 117).

16. Este fragmento de la discusión entre Gonzalo Aguirre Beltrán, Pablo González Casanova y Fernando Benítez corresponde a la sesión extraordinaria del Instituto Nacional Indigenista que tuvo lugar el 13 de septiembre de 1971 ante la presencia del presidente Luis Echeverría, y a la que acudieron, entre otras muchas personalidades académicas, del gobierno y de la Antropología, Gonzalo Aguirre Beltrán, Alfonso Villa Rojas, Pablo González Casanova, Margarita Nolasco, Larissa Lomnitz, Alejandro D. Marroquín y los escritores Fernando Benítez y Juan Rulfo. Esta sesión extraordinaria ha sido transcrita y publicada bajo el título *¿Ha fracasado el indigenismo en México? Reportaje de una controversia* (VV. AA. 1971).

Las corrientes marxistas y campesinistas proponen como respuesta al problema indígena la subordinación de la etnia a la clase. Lo campesino y lo indígena son, en estos años, cuestiones difíciles de delimitar en el discurso público mexicano. Los indigenistas clásicos aún en activo, como Gonzalo Aguirre Beltrán, orientan claramente sus argumentaciones hacia los indios; pero los nuevos antropólogos no diferencian nítidamente ambas categorías, sino que las consideran en abundantes ocasiones como una sola. El campesinismo supuso una revolución en la década de 1970, pero según transcurre la de 1980 el debate al respecto parece estar agotado, viciado, tal y como lo manifiesta Arturo Warman (1983), que al inicio de esta década propone reabrirlo y renovarlo. El antropólogo aborda el tema campesino, sin hacer apenas referencias a la cuestión étnica y tratándola de manera absolutamente secundaria, totalmente subordinada al "modo de producción campesina", a la economía, que es prioritaria en este tiempo para él y para otros muchos pensadores (ibíd., 30). De la misma manera, en otra ocasión el autor trata detalladamente los problemas que asolan a los campesinos mexicanos, entre los cuales se supone que se encuentran numerosos indios, pero en ningún momento se alude a la cuestión indígena, que queda totalmente opacada por la de clase. No obstante, la figura del campesino, fundida en gran medida con la del indio durante la década de 1970 e incluso la de 1980, quedará oculta en la de 1990 y no volverá a tener gran importancia (Warman 1979).

Poco tiempo después, Warman trata la fuerte crisis que a mediados de la década de 1980 está atravesando el país y, en esta ocasión, tampoco hace absolutamente ninguna referencia a la cuestión indígena. Centra todo lo relacionado con la crisis en la economía y hace menciones, eso sí, al sector agrícola y campesino (Warman 1984). Resulta paradójico que el tema indígena vaya a pasar a ser el centro de las crisis y políticas estatales en apenas ocho años y que en este momento ni siquiera se mencione, sobre todo teniendo en cuenta que se está hablando de un autor como Arturo Warman, que ocupará un papel relevante en la retórica del futuro proyecto etnicista. Un inicio de la transición puede señalarse cuando en 1986 el antropólogo pone sobre la mesa tres temas, los tres al mismo nivel, para el México del mañana: ruralidad, indianidad y diversidad. Lo rural sigue en la palestra, pero está ya acompañado de lo indio y la diversidad. Pronto los dos últimos sustituirán a lo primero. Tras la ya típica denuncia de la situación de los sectores

campesinos, el autor se ocupa de algo más novedoso —o tal vez no sea más novedoso, sino un tema clásico, que vuelve a emerger: la indignidad— (Warman 1986: 8).

Aunque las alusiones de Warman suenen ya a una época nueva, sigue vinculando indio y campesino: "La mayoría de la población indígena comparte la situación de la población rural campesina en sus niveles más pobres. A esto hay que agregar la carga adicional derivada de la discriminación [...]" (ibíd., 8). De momento, el indígena es un campesino con algunas características particulares. Poco después, el autor escribe en los siguientes términos al hablar del cambio de milenio en México, de su futuro cercano y lo que para él pronostica y desea: "El futuro utópico es democrático. Implica la coexistencia de proyectos diversos, de muchos futuros, tantos como pasados" (Warman 1987: 1). Continúa el antropólogo con las siguiente palabras: "Bienvenido el futuro plural y diverso, abierto y justo, incierto pero construible. Bienvenida la reivindicación del pasado que nos gusta aunque sea necesario construir un nuevo mundo para ganarlo" (ibíd., 2). Warman, en 1990, ya ha dado un giro crucial a su discurso. Definitivamente el desarrollo y la homogeneización han dejado de ser las metas a conseguir; ahora la reforma del Estado, la democracia y la lucha contra la exclusión son las sustitutas (Warman 1990: 1-5).

4. EL PROYECTO NACIONAL PLURALISTA: OLVIDO Y RECONOCIMIENTO

> [...] todo lo que el mundo indígena le ha aportado y puede ofrecerle a la nación para resolver los grandes problemas nacionales, pero baste con señalar uno fundamental: la identidad nacional.
>
> (Lorena Pérez Ruiz y Arturo Argueta 2003)

Puede marcarse como punto de inicio de la terminología propia del período la enunciación del "México profundo" frente al "México imaginario" de Guillermo Bonfil Batalla (1989). "México profundo" no es un sinónimo literal de "México indio", porque hace referencia a todo lo que el autor considera que ha permanecido olvidado y negado del país a lo largo de la historia, por lo que lo indígena queda incluido en el término aunque éste lo trasciende. Sin embargo, en muchos aspectos funcionan como sinónimos y se utilizan indistintamente en numerosas ocasiones. Este concepto obtendrá gran difusión y será empleado por abundantes autores. Incluso el discurso gubernamental, casi veinte años después, lo retomará (Gálvez 2005: 6). Bonfil menciona también a la "raza de bronce" y a la "gente linda" (Bonfil 1989). La primera expresión haría referencia a parte del México profundo, mientras que la segunda aludiría a un sector del imaginario. El mismo autor habla de "pueblos indios" (ibíd.). En esta línea, Salomón Nahmad Sitton emplea "sociedades étnicas", así como "pueblos" o "etnias" (Nahmad 1987). El antropólogo habla también de "grupos étnicos", por contraposición a "indios" (Nahmad 1990).

De la misma manera, Leonel Durán utiliza "grupos étnicos" (Durán 1990), el antropólogo Fernando Cámara usa "etnias indígenas" (Cámara 1990), como también hace el historiador Enrique Florescano Mayet (Florescano 1997). No obstante, el primero rechaza el término por la excesiva homogeneización que impone. Asimismo, Miguel Alberto Bartolomé alude a los "pueblos nativos", a las "sociedades indígenas", a las "sociedades nativas" y a las "culturas indígenas" (Bartolomé 1997, 1998). Puede observarse en todos ellos el predominio del plural, tal vez como modo de reafirmar

la heterogeneidad de los indígenas mexicanos, lo que va a constituir un rasgo diferenciador del discurso del período del que se ocupa este capítulo. Sin embargo, también hay autores que utilizan conceptos en singular, como Guillermo Bonfil cuando habla de la "civilización india", contrapuesta a la occidental y situada al mismo nivel que ella (Bonfil 1989: 23). Nahmad, por su parte, se refiere a la "población indígena" (Nahmad 1990).

Por otro lado, la crítica a los términos empleados frecuentemente en tiempos anteriores es generalizada. Cámara afirma que las categorías "indígena" e "indio" no reflejan la realidad (Cámara 1990: 70); Bonfil dice que "indio" es una categoría falsa impuesta por la Colonia (Bonfil 1989: 21 y 22); y Nacho López habla del término "indio" y del uso discriminatorio que se le ha dado, como sinónimo de inferioridad, no sólo a través de las palabras, también de la imagen[1]. Bartolomé va más allá de los juicios negativos a "indio" e "indígena", criticando incluso el uso de "etnia", que propone sustituir por "pueblo" (Bartolomé 1997: 51 y 52). No obstante, abundantes autores siguen hablando de "el indio" y "los indios" (Durán 1990, Stavenhagen 2003, Benítez 2000, Del Val 1994). Cristina Oehmichen, por su parte, emplea "indígenas" (Oehmichen 2003). En cierta medida, que estas palabras se sigan utilizando a pesar de que la crítica a las mismas sea constante en la retórica de estos años, se debe a que se rescatan con interpretaciones diferentes, casi contrarias. Se invierte su significado y de este modo vuelven a ser válidas. Stavenhagen, en este sentido, afirma que "indio" ha pasado de ser discriminatorio a ser simbólico (Stavenhagen 1997). Carlos Zolla y Emiliano Zolla Márquez concluyen respecto a la prolija discusión sobre terminología del período que no debe aludirse a "indio" o "indígena" sino a "pueblos indígenas" (Zolla/Zolla Márquez 2004: 16).

1. "El término 'indio' siempre me ha parecido discriminatorio. Y aunque se utilice para demarcarlo de otras clases sociales, la pequeña burguesía relega al indígena en el último de los estatutos. Aparte de su significación peyorativa, la televisión, el cine, las revistas cómicas y las fotonovelas se han complacido en presentarlo como caricatura y objeto de escarnio con visos folcloristas [...] En nuestras ciudades, las gracejadas que se le pueden espetar al blanco o mestizo con 'indio patarrajada' o 'indio bajado del cerro a tamborazos'. Ideas tan despectivas, que el indio es sinónimo de inferioridad" (Nacho López 2005: 19).

Durante los años que abarca este capítulo se levantan dos censos de población, el XII en 1990 y el XIII en 2000. En ellos, supuestamente en defensa del registro fiable de la heterogeneidad característica de la población mexicana, incluso se cuestiona el criterio clasificatorio lingüístico, que no había sido puesto en duda desde 1960 por parte de los diseñadores de los recuentos censales. Además, se otorga importancia a la población hablante de lengua indígena menor de cinco años, que hasta ahora había quedado fuera de los conteos censales. Para incluirla se pone en marcha el recuento de los "hogares HLI"[2]. Sin embargo, no se trata de la implantación de un criterio nuevo, sino de un intento de completar el lingüístico que parece haber dejado de ser tomado como operativo en el momento en que la diferencia empieza a ser considerada un valor. El criterio lingüístico vigente en el censo del año 2000, con la modificación de incluir en el recuento a la población menor de cinco años, deja de ser criterio único, al combinarse con el autodescriptivo. Sin embargo, se trata simplemente de un ensayo, por lo que no se interroga a toda la población sobre su pertenencia étnica, sino sólo a una muestra del total nacional[3], a la que se consulta la siguiente batería de preguntas: "¿Es (nombre) indígena?, ¿(nombre) pertenece a un pueblo indígena?, ¿(nombre) pertenece a un grupo indígena?", con el fin de decidir si se acepta o no el criterio para los censos posteriores. Por otra parte, como viene siendo habitual desde la década de 1980, numerosos autores e instituciones, oficiales y no oficiales, no dan por válidas las cifras que el censo arroja, por considerarlas subnumeradoras. Las cifras disminuyen, pero obtienen difusión voces que no las dan por válidas (Sanz 2005).

A partir del inicio de la década de 1990 tiene lugar en México un cambio de modalidad discursiva en lo que respecta a las poblaciones indígenas. Al igual que sucedía con las ideologías de la etapa retórica anterior, la nueva tampoco es exclusiva de México. Se está produciendo un cambio de paradigma en el ámbito internacional en lo que se

2. Definidos como aquellos en los que el cabeza de familia, su cónyuge o algún otro miembro, exceptuando los empleados domésticos, es hablante de lengua indígena.

3. En México la innovación de criterios clasificatorios suele ser cautelosa, lo que probablemente pueda achacarse a los desmedidos resultados del empleo de criterios culturales en las décadas de 1940 y 1950. Por ello en 1990 se considera conveniente realizar un simulacro para después decidir si el nuevo criterio se implanta definitivamente.

refiere a cuestiones identitarias, no sólo étnicas, también de muchos otros grupos denominados "minoritarios" o "subalternos". La transformación abarca todas las ciencias sociales. Para decirlo con pocas palabras, consiste en una superación del paradigma ilustrado, moderno. Todo ello está en estrecha relación con la globalización y la antiglobalización. El cambio de discurso sobre los indios en México puede vincularse con estas tendencias internacionales, aunque éstas son mucho más amplias, diversas y complejas que la nueva propuesta que México hace en relación a los indígenas.

La denominación de la etapa discursiva de la que se ocupa este capítulo es una cuestión complicada. El lapso de tiempo que se incluye en ella es breve, pues prácticamente se limita a la década de 1990. Se deja abierto un interrogante sobre si permanece hoy en día, porque tal vez es demasiado pronto para emitir un juicio sobre ello. No obstante, podría aventurarse que se ha producido una nueva variación desde el inicio del siglo XXI y que los indígenas han dejado de tener el protagonismo que tuvieron en la década de 1990 en el discurso público. Esta investigación se detendrá aproximadamente en torno al año 2000 para tener una mínima perspectiva histórica sobre los acontecimientos descritos. Diferentes términos entran en juego en este período para describir el proyecto que toma el protagonismo: pluralismo, multiculturalismo, interculturalismo, etc. Se ha seleccionado para la denominación de la etapa el primero de ellos porque es el más frecuentemente utilizado por los intelectuales mexicanos y porque es el que más parece adecuarse a la situación mexicana con respecto a los indígenas.

Según algunos autores, mientras que pluralismo implica un acuerdo, no necesariamente normativizado legalmente, de respeto a la diversidad; el segundo sí exige un marco legal vigente que la rija. Afirma Guillermo de la Peña que "multiculturalismo" trasciende la simple alusión a la diversidad cultural, haciendo referencia a un modelo de sociedad en el que se respeten el derecho a la diferencia y el derecho de todos a participar en las decisiones que conciernen al Estado (De la Peña 2003: 89). Por su parte, interculturalismo alude a la relación, al diálogo, entre las distintas culturas que componen una determinada sociedad para la materialización de la convivencia multicultural (ibíd., 88). Sin embargo, otros autores, como Zolla y Zolla Márquez, aunque están de acuerdo en lo tocante a este último concepto, no lo están en lo que respecta a la anterior definición de los dos primeros. Ellos utili-

zan como sinónimos pluriculturalidad y multiculturalidad, ambos en el sentido de alusión a la diversidad cultural en una determinada sociedad[4]. También de este modo usa los dos términos Miguel Alberto Bartolomé, aunque explica que, aparte de esta acepción —simple alusión descriptiva a sociedades en las que conviven diferentes culturas-, multiculturalismo puede tener otras (ibíd., 114), y puntualiza que algunos autores tienden al uso de multiculturalismo cuando se están tratando cuestiones relacionadas con la migración, es decir, cuando la coexistencia de distintas culturas es reciente, puesto que pluralismo suele emplearse para diversidades culturales previas a la formación de los Estados (ibíd. 2006: 116). Por su parte, también pluralismo tiene dos significados según el autor. El término puede aludir al reconocimiento de una situación de hecho en la que varias culturas se encuentran bajo una misma formación política; o bien a la valoración y reclamación de derechos de dichas culturas (ibíd., 107). Ahora bien, la interculturalidad es inseparable, dice Bartolomé, del pluralismo y del multiculturalismo, puesto que para la coexistencia de culturas resulta necesaria una relación, un diálogo, entre ellas, que es lo que el autor denomina interculturalismo (ibíd., 121). Esta comunicación debe producirse sin que ninguno de los involucrados tenga que renunciar a su singularidad cultural para intervenir en ella (ibíd., 124)[5].

La producción discursiva emitida durante la década de 1990 busca sustituir el proyecto hegemónico anterior. Los rasgos del nuevo son más complejos. Sin embargo, puede constatarse, como ya sucedía en la etapa previa, que se importan modelos de fuera, aunque siempre adaptados de modo característico a las realidades mexicanas. El lugar reservado a los indígenas en el nuevo proyecto nacional es distinto al

4. Tomando como referencia la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, los autores consideran que la pluriculturalidad o multiculturalidad de México es un "hecho objetivo": "México es una nación pluricultural o multicultural que alberga hoy a más de 60 pueblos originarios, hablantes de casi un centenar de lenguas y dialectos autóctonos. En ella coexisten más de 12 millones de indígenas [...] con una población numerosa y mayoritaria, diversa por sus orígenes, mestiza, con rasgos culturales que definen y asumen identidades peculiares y diversas. La propia Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos nos define como una nación que 'tiene una composición pluricultural'; definición que refiere inmediatamente a la presencia de los pueblos indígenas" (Zolla/Zolla Márquez 2004: 83 y 84).

5. Para ampliar estas cuestiones terminológicas en un plano más amplio y teórico consúltense Taylor 1993, Kymlicka 1995, Sartori 2000 y Gutiérrez Martínez 2006.

anterior, mucho más amplio y relevante, y será difundido y materializado por el nuevo discurso. Una vez más, esta retórica que comienza en 1990 pretende ser innovadora respecto a las anteriores. Y en muchos aspectos lo es, aunque en otros, no. Algunas continuidades son manifiestas, también lo son determinadas discontinuidades, como la insistencia en que se toma la palabra por parte de los indígenas. Las primeras, siguiendo las tendencias observadas hasta ahora, consisten fundamentalmente en la afirmación de que ahora se habla de manera veraz frente a los supuestos errores o equivocaciones anteriores; una nueva, y muy destacada, afirmación de reencuentro con los indios; y la problematización de la situación indígena, seguida de la propuesta de las soluciones pertinentes.

Algo muy importante en esta etapa, y en todas las demás, por lo que también representa una constante a lo largo de la historia del México independiente, es la enunciación de nuevos proyectos nacionales, recurriendo a los indios en los momentos de crisis. Pareciera, de este modo, que el discurso público alude más a los indígenas cuando los problemas se generalizan que en épocas de mayor calma. Así sucede a principios de la década de 1990, cuando el país se encuentra inmerso en una fuerte crisis, en principio motivada porque acaba de terminar la "década perdida" de los ochenta y comienza la implantación de las medidas neoliberales, que acarrearán serios problemas; y más adelante debida al levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994, que llevará a primera plana el "problema indígena". En estos convulsos años, nuevamente, se replantea el proyecto nacional mexicano, en gran medida mediante la revisión del papel de los indígenas en la nación.

Los indios olvidados

> Ellos siguen siendo los "otros" en su propio país, dominados, estigmatizados, empobrecidos y negándoles hasta la posibilidad de rebeldía propia.
>
> (Margarita Nolasco 1997)

Constituye una constante a lo largo de todos los períodos discursivos revisados señalar al anterior como culpable de la situación en la que se encuentra el indio. En este caso, no sería solamente la etapa retórica pre-

cedente la responsable, sino que, al contrario que en otras ocasiones, no existe una crítica tan fuerte por parte de los autores del presente período respecto al discurso previo. Esta vez, las culpables son todas las etapas anteriores, desde la Colonia hasta el indigenismo, pasando por el siglo XIX, sin que la retórica marxista campesinista sea la más denostada. El precedente de esta crítica a lo anterior a su conjunto, con la excepción relativa del período inmediatamente anterior, lo sienta Guillermo Bonfil Batalla con su concepto de "México profundo" (Bonfil 1989), con el que afirma que el México imaginario, es decir, los proyectos para el país de corte occidental que se han sucedido durante dos siglos, han tratado de acabar con el México profundo, el "real", que es el que el autor piensa que debe prevalecer. Para decirlo con otras palabras, opina el antropólogo que los proyectos del México imaginario, occidentales y de carácter colonial, han excluido y negado al México profundo, conformado en parte por la civilización mesoamericana:

> Una característica sustantiva de toda sociedad colonial es que el grupo invasor, que pertenece a una cultura distinta de la de los pueblos sobre los que ejerce su dominio, afirma ideológicamente su superioridad inmanente en todos los órdenes de la vida y, en consecuencia, niega y excluye a la cultura del colonizado. La descolonización de México fue incompleta: se obtuvo la independencia frente a España, pero no se eliminó la estructura colonial interna (ibíd., 11).

El poso de las teorías del colonialismo interno, características de la etapa retórica anterior, es innegable en las anteriores palabras de Bonfil, como también queda patente en las ideas de Salomón Nahmad Sitton cuando expone que para la construcción de una sociedad igualitaria, democrática y plural en México es necesario terminar con la estructura colonial y llevar a cabo la descolonización (Nahmad 1987: 6). Sin embargo, aunque cierto lenguaje vinculado al marxismo, especialmente a las teorías del colonialismo interno, permanezca, lo que viene después, la continuación del discurso, es muy diferente: "El México profundo, entre tanto, resiste apelando a las estrategias más diversas según las circunstancias de dominación a que es sometido. No es un mundo pasivo, estático, sino que vive en tensión permanente" (ibíd., 11). Se habla de dominación y sometimiento, pero inmediatamente se añade que los indios resisten y que no son pasivos. No son, para los pensadores del momento, una espe-

cie de apéndice inútil de la sociedad que hay que convertir en clase social, como opinaban muchos autores de la etapa retórica previa, sino que ahora se afirma que tienen un valor y que conscientemente han resistido para salvaguardarlo.

Un aspecto novedoso de este período retórico es que, por parte de la mayoría de autores, ya no sólo se culpabiliza al indio de los problemas de México. Éstos, según Bonfil, se explican por la escisión cultural. No únicamente lo indígena, denominado "mesoamericano" por el antropólogo, sino también lo occidental y la oposición de ambas civilizaciones, ha causado la actual problemática mexicana (ibíd., 94). Conviene llamar la atención, por un lado, sobre algo que no es nuevo: el autor reduce la civilización indígena mexicana a Mesoamérica. Y, por otro, resalta el hecho de que, de manera innovadora, pone ambas culturas a la misma altura. Guillermo Bonfil Batalla explica la mencionada escisión cultural aseverando que la relación entre las dos culturas nunca fue armoniosa ni tampoco lo es hoy día, porque se basa en la "imposición" de la occidental y la "subyugación" de la indígena, la relación es de "dominación y subordinación" (ibíd., 95). Para resolver esta conflictiva coexistencia, propone el autor la concepción de la diversidad cultural no como un problema, sino como una ventaja, "[...] un capital tangible e intangible de enorme potencial para el país [...]" (ibíd., 96), para —y de nuevo se observa una fuerte influencia del período retórico previo— enfrentar el colonialismo que pervive en el país.

La división cultural basada en la dominación que expone Bonfil lleva implícito el rechazo por las poblaciones indígenas contemporáneas que, al no ser valoradas, se intenta que queden subyugadas. Es característica de esta etapa la crítica generalizada al rechazo que según los pensadores de estos años se evidencia en todos los períodos previos hacia los indios vivos, que convive con cierto reconocimiento a los indios prehispánicos. Autores como Bonfil plantean pues un "rechazo al rechazo" que, según él, a lo largo de la historia del México independiente se ha mostrado hacia el indio vivo. Expone el antropólogo la idea, a la que él es contrario, de que el pasado prehispánico desapareció con la conquista y colonización españolas, por lo que los indígenas actuales carecerían de vinculación con los precolombinos y, como aquellos, estarían destinados a desaparecer (ibíd. 1989: 23). De la superación de esta idea, afirma el autor, depende el México que se cons-

truya para el futuro. También Nahmad habla de lo que él califica como contradicción entre indios del pasado y del presente, exaltados los primeros y rechazados los segundos en la formación de la identidad nacional hasta este momento, con lo que ésta resulta "ambivalente y contradictoria" (Nahmad 1987: 8).

Junto al "rechazo por el rechazo" que, en opinión de numerosos autores, con anterioridad se sentía respecto al indio vivo, otra crítica generalizada que se hace a todos los discursos previos es el uso de la categoría "indio", puesto que, según muchos de ellos, no describe la realidad. Es común en estos años la afirmación consistente en que los términos "indio" e "indígena" no son nada en verdad, no reflejan a las poblaciones que pretenden reflejar. Numerosos autores apoyan esta idea, entre ellos Guillermo Bonfil Batalla. El antropólogo aborda en varios de sus escritos la cuestión de que la categoría "indio" es una creación colonial. En concordancia con ello, el mismo concepto de "indio" está vacío, no engloba un significado real. De este modo, "indio", al menos teóricamente, no es nada para muchos de los intelectuales de la época. Puede constatarse, sin embargo, que esta afirmación de que "indio" es una categoría vacía es más una convención, una declaración de intenciones, que otra cosa, porque los propios pensadores del período hablarán en sus escritos de "indios" e "indígenas" frecuentemente. No obstante, cuando se detienen a analizar el término, lo cuestionan.

El vocablo "indio" es puesto en tela de juicio porque se afirma que impone una falsa heterogeneidad. Según Fernando Cámara, dicho concepto, de origen colonialista, no deja ver las diferencias internas de la categoría a la que hace referencia (Cámara 1990: 90 y 91). En este sentido, asevera Salomón Nahmad que la heterogeneidad es la característica más destacada de las poblaciones americanas originarias desde época prehispánica (Nahmad 1987: 6). En apoyo a esta idea de heterogeneidad, Cámara distingue tres tipos de indios, los tribales, los tradicionales y los modernos, a los que no se puede, de ningún modo, incluir en la misma categoría. Con esta clasificación, que hace alusión exclusivamente a los indios contemporáneos y no los pone en relación con sus antepasados prehispánicos, pretende el autor mostrar la importancia de los indígenas presentes, así como sus diferencias internas (Cámara 1990: 93-96). Sobre esta cuestión de la homogeneidad que impone el término "indio" usado hasta ahora, y la afirmación actual de que "ser indio" es algo sumamente heterogéneo, Miguel Alberto

Bartolomé asevera que el indígena es un "sujeto históricamente construido y artificialmente homogeneizado" y que para aludir a él necesariamente se incurre en una "injusta generalización" que obvia sus diferencias internas (Bartolomé 2006: 36). En las siguientes palabras del autor al respecto cabe destacar la afirmación de que los indios pueden "ofrecer enseñanzas", lo que constituye una absoluta novedad, que va a ser característica del período:

> Ninguna de las culturas indígenas de México puede ser considerada como sistemas internamente homogéneos, sino como vastos conjuntos que exhiben grandes diferencias no sólo entre sí sino también dentro de sí. Quizás una de las tantas enseñanzas que nos pueden ofrecer estas formaciones culturales es que se encuentran basadas en la diversidad y no en la homogeneidad (Bartolomé 1997: 59).

Arturo Warman, por su parte, define "indígena" como una categoría de confusos contenidos, que tiene como objetivo dividir y segregar. También afirma que se trata de un concepto simplificador que no atiende a las variadas características de los grupos a los que hace alusión, sino que los unifica para dominarlos (Warman 2003: 38). Continuando con los juicios sobre el término "indio", Bartolomé analiza qué significa este concepto para ciertas corrientes de pensamiento y lo compara con el significado que los propios indígenas le asignan. Opina el pensador que para los "desarrollistas" los indios son un elemento arcaizante que trae consigo el subdesarrollo de la población; para lo que el antropólogo denomina "el reduccionismo economicista" los indígenas constituyen una "contradicción secundaria" que se identifica con el campesinado; y para los "retóricos de la modernidad y la globalización", los indios son "una categoría residual" tendente a la extinción por la "occidentalización planetaria". Frente a todo ello, señala el autor que los movimientos indígenas tienen su propia concepción de la "condición india". Ésta constituye una identidad compartida, utilizada de modo instrumental por los propios identificados, como respuesta a la estigmatización que suponía hasta ahora (Bartolomé 1997: 55-57). Además, dice Miguel Alberto Bartolomé que los indios no sólo critican este término, en ocasiones "etnia" también es puesto en tela de juicio por ellos, por su "frialdad" y "carácter académico", de objeto de estudio. Proponen para sustituirlo el concepto "pueblo", menos moderno, pero más "cálido" y "afectivo" (ibíd., 51 y 52).

En referencia a la cuestión de la inexistencia de lo indio como algo real, pero sí útil para la reivindicación, Rodolfo Stavenhagen describe la modificación que considera que "indio" ha ido sufriendo a lo largo del tiempo. De ser "[...] un vocablo con connotaciones discriminatorias (utilizado principalmente como estigma por los representantes de las sociedades dominantes) [...]" (Stavenhagen 2003: 160), se ha convertido "[...] en un llamado simbólico a la lucha por la resistencia, la defensa de los derechos humanos y la transformación de la sociedad" (ibíd., 170). El autor recuerda el origen colonial del término; sin embargo, añade que si no hubiera existido la situación de colonialismo interno que México ha vivido hasta ahora —y de nuevo otro autor esgrime teorías del período retórico marxista—, el concepto hubiera dejado de tener validez al terminar la Colonia (ibíd., 175). Además, lo que Stavenhagen denomina "discurso de la indigenidad" ha dado la vuelta a la situación poniendo, según él, el término a favor de los propios indios (ibíd., 173).

Recapitulando, una serie de afirmaciones, opuestas a las que se efectuaban en los discursos anteriores, trazan los rasgos de una imagen de indio nueva, diferente a la vigente previamente. Este nuevo indio se construye sobre la crítica al anterior. Todos los rasgos que se enuncian de él serán positivos. Por ello, en este momento "se rechaza el rechazo" que se considera que el indígena vivo ha sufrido hasta ahora. Además se asevera que el indio no es pasivo, sino que resiste. Y, por último, se opina que el concepto de indio no refleja la realidad porque oculta la heterogeneidad existente. Partiendo de estas premisas, especialmente de la descrita que enuncia que la categoría "indio" no refleja la realidad, se establece una radical crítica a todo lo anterior. Si ni siquiera el término con que se define a estas poblaciones "existe en realidad", todo lo que sobre ellas se diga estará equivocado, porque parte de una homogeneización artificial.

Tomando como punto de partida las premisas mencionadas, los pensadores del período revisan en tono de crítica los etapas discursivas que se han sucedido a lo largo de la historia del México independiente, al igual que lo han hecho los intelectuales de los períodos previos. La crítica comienza por la Colonia y termina en el discurso marxista. En lo referente a la primera, es definida como época de implantación de la situación colonial que ha pervivido hasta nuestros días (Bonfil 1989: 113). La situación de subordinación y dominio, según Bonfil, da comienzo entonces, con la imposición de una sociedad dividida entre dominadores occidentales y

dominados indígenas. El autor describe el orden impuesto en la Colonia como excluyente, resultando por tanto incompatibles las dos culturas que en él conviven. Por ello, la cultura dominada debe variar para adaptarse a la del dominador en el rol de vencido. Sin embargo, el vencedor no termina con los otros, porque, afirma el antropólogo, en su existencia descansa la legitimidad del orden impuesto (ibíd., 121).

La construcción colonial del concepto "indio", antes inexistente, continúa Bonfil, forma parte de la mencionada exclusión. Previamente los indígenas poseían sus propias identidades: "Antes de la invasión no había indios, sino pueblos particularmente identificados" (ibíd., 121 y 122). Aunque es necesario poner en duda que la identidad, tal como hoy se concibe, existiera en la América prehispánica, estas "identidades precolombinas" resultan útiles para la elaboración de una historia de todo lo establecido precedentemente sobre las poblaciones indígenas acorde con la nueva imagen del indio, con lo que en este momento se quiere decir de ellas. En esta nueva historia se afirma que la Independencia permite a los mexicanos encontrarse por primera vez con los indígenas. En este "primer encuentro" los mexicanos tienen frente a ellos algo terrible, "una sociedad dividida en castas" a causa de las acciones llevadas a cabo durante la Colonia (Del Val 1994: 245).

La opinión de gran parte de los pensadores actuales sobre el siglo XIX tampoco está exenta de una fuerte crítica. Afirma Guillermo Bonfil que la política liberal del "México imaginario" fue altamente nociva para el "México profundo", por los expolios de tierras comunales que trajo consigo la extensión del fenómeno del peonaje entre los indígenas, por la supuesta ciudadanía liberal moderna y por la también supuesta igualdad jurídica. Como respuesta ante ello, el indio decimonónico protagonizó numerosas revueltas en todo el país. La copia de modelos europeos y norteamericanos, dice el autor, fue perjudicial para el indígena, que en ellos no constituía más que un lastre (Bonfil 1989: 153). La idea motriz es que, aunque la Colonia acarreó severos males para los indios, su suerte no fue mejor durante la lucha de Independencia y en los años posteriores:

> Los indios, la población mayoritaria en esas fechas, los descendientes directos de los antiguos mexicanos, vivían el proceso de independencia como una nueva calamidad, y no como el inicio de una nueva época. Fueron combatidos con rigor y dureza extremas por la minoría ilustrada

> de criollos y mestizos que constituían el Estado nacional y quienes consideraron las demandas indígenas como antinómicas de la conformación de una sociedad y una cultura nacionales (Del Val 1994: 246).

Ello resulta lógico si se tiene en cuenta que la crítica debe dirigirse a todos los períodos anteriores para afirmar que es en la actualidad cuando realmente se comprende a los indios, que han sido un valioso elemento nunca antes tenido en cuenta.

Enrique Florescano, en lo que se refiere a la participación de los indígenas en la Independencia, afirma que ésta hizo de la coyuntura armada "la primera rebelión de carácter popular que sacudió a la Nueva España". Y añade lo siguiente: "Esa irrupción masiva y violenta impuso la presencia indígena en el ámbito nacional, desde la capital hasta el último rincón del territorio" (Florescano 2000a: 270). Como puede observarse, el autor opina que los indígenas fueron poco menos que los principales protagonistas de la Independencia. Además, asevera que como consecuencia de esta presencia india en la guerra se produjo "la resurrección política de su pasado". A su vez, debido a esta resurrección, al convertirse México en una nación libre y soberana, "[...] se definió como una nación antigua, anterior a la conquista española que la había sojuzgado" (ibíd., 270). No es, pues, una nación nacida de la Independencia, sino que tiene algo que la diferencia, en palabras del historiador, "raíces que se hunden en un pasado remoto y propio" (Florescano 2000b: 120).

La perspectiva que Florescano ofrece sobre el siglo XIX hace hincapié en "la concepción de una nación indígena anterior a la conquista", unida al diseño de la nación por el movimiento insurgente, representado por Servando Teresa de Mier y Carlos María de Bustamante. Esta unión resultó beneficiosa para quienes diseñaban la nación, por lo que hicieron uso de ella (Florescano 1997: 34). Sin embargo, la legitimidad que los gobiernos decimonónicos obtuvieron al situar el origen de la nación en la antigüedad prehispánica, sigue Florescano, al tiempo que se negaba a los grupos étnicos presentes, agravó el "conflicto interétnico". El problema fundamental del México decimonónico, afirma el autor, es la exclusión del proyecto nacional de las poblaciones indígenas actuales (ibíd., 334-363).

Enrique Florescano aplica al siglo XIX una argumentación similar a la del "México profundo" de Guillermo Bonfil consistente en presentar dos naciones, una oficial, formada por las élites, y otra oculta, compuesta fundamentalmente por indios y campesinos. Esta división genera una contradicción que a día de hoy no ha podido resolverse y que

hace necesario un cambio de tendencia respecto a las poblaciones indígenas (Florescano 1999: 60). Esta argumentación de dos Méxicos opuestos que sustentan "ideas contradictorias de nación", es respaldada, en palabras del autor, por François Xavier Guerra. Resulta evidente que Enrique Florescano confiere mayor legitimidad al grupo formado por "estamentos y grupos corporativos", basado en "costumbres y tradiciones colectivas instauradas por el propio desarrollo histórico", que a la "nación moderna", "integrada por individuos iguales, que se consideraba soberana" (Villoro 1998, Florescano 1990: 60). Las élites políticas de esta "nación moderna", tanto las liberales como las conservadoras y moderadas, tienen una similar opinión respecto de los indígenas, que consiste, según el pensador, en considerarlos "como el mayor fardo que arrastra la nación". Por ello, se atacan los valores y las tradiciones indígenas, se expolian sus tierras y la sociedad toma una actitud intolerante y excluyente con los diferentes, con los indios (Florescano 2000a: 281). Finalmente, esta consideración de los indígenas como "enemigos del progreso" hizo que se tuviera de ellos una imagen negativa en todo el país que perviviría en el futuro (Florescano 2001: 564).

Concluye Florescano respecto al siglo XIX que a causa de la campaña de descrédito hacia los indios emprendida por las élites políticas decimonónicas, su memoria histórica también fue despreciada por la población. Al no ajustarse dicha memoria a los cánones occidentales, continúa el autor, muchos simplemente la negaron; mientras que otros, aunque aceptaban el valor de lo prehispánico, no pensaban que los herederos de esa tradición, los indígenas contemporáneos, fueran capaces de continuar recreando esta memoria (ibíd., 564 y 565). Critica Florescano la exclusión de los indígenas por parte del proyecto liberal. Ni siquiera, dice, eran incluidos en el vocabulario político de la época, del mismo modo que se trató de evitar la pervivencia de sus lenguas y costumbres (Florescano 2006: 248). El pensador subraya que esta problemática heredada del pasado ha permanecido presente hasta prácticamente la actualidad, aunque hoy en día se está actuando de manera correcta respecto a los indígenas:

> Esta visión negativa de la memoria indígena explica que sólo ahora, cuado está por terminar el siglo XX, empecemos a descubrir la complejidad de esa memoria, a reconocer la fuerza que hizo llegar su mensaje recóndito a sus descendientes más distantes, y su poderosa presencia actual, en me-

> dio de concepciones de la historia que se obstinan por imponerle una memoria única a la nación plural (Florescano 2000a: 282).

Otras revisiones del siglo XIX desde la perspectiva actual subrayan que es entonces cuando se empieza a tomar en cuenta a las poblaciones indias. Durán habla positivamente de la valoración del indígena prehispánico, aunque concluye que finalmente esta actitud hacia los indios se reduce a meras intenciones y en la práctica el "anti-indianismo" es lo que prima (Durán 1990: 242). El autor afirma que en la primera mitad del siglo XIX prevalece el interés por los indígenas precolombinos y a partir de entonces la preocupación por los indios vivos, de la que pone como ejemplo a José María Luis Mora, defensor de la "liberación" del indio por medio de la educación. Con la Reforma, continúa Durán, comienza "una tendencia intelectual nacionalista", liderada por Juárez y Altamirano (ibíd., 242 y 243). El primero, durante su gobierno, realiza una importante labor en el ámbito educativo, aunque favoreciendo más los intereses de las élites que los de los otros grupos[6]. Con la llegada al poder de Porfirio Díaz, la "lucha por el indio" disminuye aún más en opinión del autor (ibíd., 243 y 244). Al no solucionarse la cuestión indígena, se añade como corolario, tampoco se resuelve la nacional: "Desde fines del siglo XIX se desarrolla en México una reflexión sistemática que da cuenta de un país dividido en dos partes antagónicas y, hasta el momento, irreconciliables: los indios y los otros. Queda claro que esta situación impedirá la consolidación de la nación mexicana" (Del Val 1994: 247). No obstante, se señala que pensadores de la época, como Manuel Orozco y Berra, Francisco Pimentel, Francisco Bulnes y Andrés Molina Enríquez, entre otros, son conscientes de que la resolución de las

6. "[...] su mira estaba puesta en la preparación de una élite ilustrada capaz de llevar las riendas del país a la manera de las metrópolis" (Durán 1990: 243). Las alusiones de los autores actuales a Benito Juárez vienen a terminar con la idea previa de que Juárez es el prototipo de indígena que puede prosperar e incluso llegar a presidente. Por el contrario, en este momento, Cámara presenta a Juárez como contrario a los indios: "[...] las Leyes de Reforma implementadas por los liberales, encabezados por Juárez. Sus ideas van en contra de las tradiciones indígenas e hispánicas" (Cámara 1990: 89). En el mismo sentido, Del Val opina que Juárez, aunque indígena, colabora en la destrucción de las culturas originales: "El presidente Benito Juárez, indígena zapoteca, nunca vio con buenos ojos las demandas de los indígenas; su formación y sus lealtades lo ubicaron en el bando contrario, que participando de la lógica colonial, veía en la cultura indígena la razón del atraso y la desigualdad" (Del Val 1994: 246).

cuestiones indígena y nacional están necesariamente unidas. Sin embargo, José Manuel del Val asume que estos autores, influidos por el positivismo y el evolucionismo clásico, únicamente creían en una solución que partiera de la negación de la cultura indígena.

Enrique Florescano no tiene una visión en absoluto positiva del Porfiriato. El historiador afirma que si el gobierno decidió apoyar los estudios de la época prehispánica fue debido al interés extranjero por las antigüedades mexicanas, tanto desde el punto de vista estético como científico (Florescano 2006: 200-202). A pesar de ello, la actitud general de las élites políticas porfiristas fue, según el autor, igual de negativa que las liberales para las poblaciones indígenas (ibíd., 251). Sin embargo, más adelante, con la Revolución, la situación habría de cambiar en opinión de Florescano. Frente a lo que denomina "el difícil reconocimiento de las raíces indígenas" del Porfiriato, tras la Revolución se produjo un "encuentro emotivo con los orígenes":

> La arqueología, la música, la pintura y la danza convirtieron al pasado indígena en el centro inspirador de sus actividades, y los intelectuales se unieron con los políticos para reclamar la vindicación de los pueblos indígenas. El pasado precolombino fue literalmente exhumado de la tierra, reconstruido y convertido en un monumento de la identidad mexicana (Florescano 2000a: 289).

Si en relación al siglo XIX la gran mayoría de lo que dicen los autores es negativo, lo expresado respecto a la Revolución de 1910 es incomparablemente más elogioso, aunque no carece de cierta crítica. Durán afirma que la Revolución hizo que la "diversidad cultural del país" se viera reconocida, pero no le parece satisfactoria la "política cultural integracionista" con que se respondió a dicha diversidad, negándola según él (Durán 1990: 244). Asevera el autor que a raíz de la Revolución y de la Constitución de 1917 se produjo un desarrollo económico y social, así como nuevas reflexiones y discusiones sobre el proyecto nacional. Se exaltó el pasado prehispánico y también algunos aspectos del colonial respecto a los indígenas y se pusieron la pintura mural, la música y la arquitectura al servicio del pueblo. Pero el fin que todo ello perseguía, la integración de los indios a la vida nacional, dice Leonel Durán, no era el correcto (ibíd., 245).

Es frecuente que los autores del período retórico actual, al igual que los del indigenista, al abordar la Revolución mexicana, la relacionen

estrechamente con los indígenas, bien afirmando que la situación de estos grupos fue una de sus principales causas, bien confiriendo a estas poblaciones un papel activo en la coyuntura armada (Del Val 1994: 248), en concordancia con el rasgo distintivo de este período consistente en considerar que los indígenas han mantenido su identidad y su cultura de manera consciente a lo largo de la historia, es decir, respaldando la creencia de que son, y han sido siempre, sujetos activos. En este sentido, Salomón Nahmad Sitton asevera que las contradicciones entre indígenas y no indígenas acumuladas desde la Independencia fueron el desencadenante de la lucha revolucionaria (Nahmad 1987: 8). El autor también dice que históricamente se ha negado la participación de los indios en la Revolución, pero que ésta puede confirmarse con los hechos y que, sin embargo, las demandas de estas poblaciones no se vieron satisfechas por los gobiernos revolucionarios (ibíd., 8).

Guillermo Bonfil Batalla subraya al respecto que a partir de la Revolución la presencia del indio en la "cultura oficial mexicana" es manifiesta, puesto que a esta lucha se debe la preeminencia de lo indio "como uno de los principales símbolos del nacionalismo oficial" (Bonfil 1989: 89). Sin embargo, el autor también llama la atención sobre lo que considera la otra cara de la moneda, "[...] la política gubernamental frente al indio vivo, el indigenismo" (ibíd., 89), no tan positivo en su opinión. Se retorna de este modo a algo característico de Bonfil y de muchos otros autores de la época: la diferencia del trato dado al indio vivo y el dado al del pasado. El antropólogo denuncia que la exaltación revolucionaria del indio prehispánico contrasta con la actitud hacia el contemporáneo. En cuanto al primero: "La presencia de lo indio en muros, museos, esculturas y zonas arqueológicas abiertas al público se maneja, esencialmente, como la presencia de un mundo muerto. Un mundo singular, extraordinario en muchos de sus logros; pero muerto" (ibíd., 91). Y respecto al segundo: "El indio vivo, lo indio vivo, queda relegado a un segundo plano, cuando no ignorado o negado; ocupan, como en el Museo Nacional de Antropología, un espacio segregado, desligado tanto del pasado glorioso como del presente que no es suyo: un espacio prescindible" (ibíd., 91).

Enrique Florescano, en un estilo más conciliador, ofrece una visión positiva de la Revolución. Afirma el autor que el rescate del pasado prehispánico se fue recuperando progresivamente desde la Independencia, y la Revolución alcanzó relevantes logros en este sentido (Flo-

rescano 1992: 15). Lo que resulta innegable, incluso para los autores más críticos, es que la Revolución dejó como herencia algo muy importante: una ideología característica en lo que se refiere al tema indígena (Del Val 1994: 248). Cristina Oehmichen describe este ideario, al que llama "proceso de construcción cultural de la nación". En él, dice la autora, se reivindicó el glorioso pasado prehispánico mientras que se les negaban derechos a los indios contemporáneos. Estas poblaciones tenían que ser "superadas", redimidas, para llegar a la "raza cósmica" mestiza, para lo que sería necesario modernizar el país y homogeneizar a la población, lo que conllevaba la desaparición del indígena a través de la educación (Oehmichen 2004: 2).

José Bengoa también trata el indigenismo surgido de la Revolución (Bengoa 1997: 80), haciendo especial énfasis en la figura de Manuel Gamio, uno de sus principales ideólogos. Afirma Bengoa que Gamio contribuyó decisivamente a la definición de indígena, teniendo en cuenta numerosos indicadores y haciéndola operativa, más allá de los conceptos de "pobre" o "campesino". Con ello, Gamio ayudó a extraer de la historia, de lo prehispánico, al indígena, porque ahí estaba situado según la mentalidad de la época (ibíd., 81). Sin embargo, Bengoa no tiene tantos elogios para el Primer Congreso Nacional Indigenista, uno de los hitos fundacionales del indigenismo. El autor critica el Congreso porque dice que impera en él el "paternalismo indígena" y que persigue la "redención del indio"; además, porque participaron "muy pocos indígenas" (ibíd., 82). La propuesta general del Congreso, añade Bengoa, es "la integración paulatina de los indígenas" (ibíd., 83).

Por su parte, Guillermo Bonfil Batalla aborda la ideología nacida de la Revolución, el indigenismo, de manera muy crítica. Expone que según este ideario México debía homogeneizarse a través del mestizaje, al que era necesario integrar a las poblaciones no mestizas. Afirma el antropólogo que el nacionalismo revolucionario tiene en cuenta al indio vivo, cosa que el nacionalismo criollo no hacía. Sin embargo, el primero considera que, aunque el indígena tiene valores positivos que deben ser conservados, éste debe ser "redimido", lo que significa occidentalizado e incorporado a la cultura nacional. Además, la nación simultáneamente se apropia de todos aquellos símbolos indígenas que "le permitan construir su imagen de país mestizo". Con todo ello, se excluye al "México profundo" del proyecto nacional. El indigenismo, concluye el autor, promulga la redención del indio por la vía de su desaparición, para lo

que busca fundamentación teórica. Según Bonfil, el indigenismo quiere "conocer para destruir mejor" (Bonfil 1989: 164-174).

Se sigue, en opinión de los autores de la época, como en el siglo XIX, tratando de integrar a los indios a la nacionalidad. El problema indio continúa siendo un problema de nacionalismo. Pero hay una diferencia según José Manuel del Val, consistente en que ya no hay que transformar totalmente a los indios para insertarlos en la nación, ahora, a pesar de que la incorporación siga siendo la consigna, algunos de sus rasgos se consideran positivos y deben ser conservados. Puede constatarse entonces lo que el autor califica como una dicotomía entre, por una parte, la tendencia a la modernidad y al cambio cultural de las poblaciones indígenas para lograr la occidentalización de las mismas, y, por otra, el propósito de conservación de ciertos rasgos indígenas que caracterizan al país. Para el pensador esta contradicción marcará el pensamiento indigenista (Del Val 1994: 249 y 250).

Del Val evalúa críticamente la solución propuesta para el tema indígena durante el período indigenista: la aculturación. Ésta puede definirse como "el proceso de cambio cultural dirigido" y es la aportación del indigenismo al problema del desarrollo económico y social. Se manifiesta en este ideario la pretensión de conservar algunos aspectos de la cultura indígena, así como de modificar muchos otros (ibíd., 251 y 252). La explicación de los rasgos a variar y los que deben respetarse y protegerse que el autor realiza informa acerca de la imagen del indio indigenista que se critica y la que se piensa que es la correcta. De esta manera, José Manuel del Val afirma que se quieren mantener "expresiones folklóricas", mientras que se infravaloran "riquísimos conocimientos de las cualidades curativas de las plantas" y "técnicas de producción agrícola perfectamente adaptadas a cada nicho ecológico", lo que podría identificarse con el estereotipo actual de indio ecologista; también se asevera que se pretendían modificar "una epistemología que guía éticamente", lo que denota que la moral indígena es muy valorada en la actualidad y que se subraya por parte de numerosos autores la idea de la superioridad moral de los indios; y, por último, se dice que la pretensión indigenista es el cambio de "la matriz civilizatoria que caracteriza a las sociedades indígenas", cosa que nunca se habría dicho hasta ahora, porque en este momento se afirma que se valora la civilización indígena, mientras que antes nunca se habría hablado de "civilización".

José Alcina Franch, por otra parte, compara el indigenismo con el ideario colonial del padre Las Casas, calificando a ambos de paternalistas. El autor afirma que ambos movimientos no tienen en realidad diferencias porque el segundo "defendía paternalmente a los indios", pero pretendía la cristianización, que en el fondo suponía un etnocidio; y el primero también defiende paternalmente, pero buscando la integración en la nación (Alcina 1990: 11). Ese mismo apelativo de etnocidio puede ser por tanto aplicado a la política integracionista indigenista. También aludiendo al etnocidio, Rodolfo Stavenhagen hace la siguiente crítica al indigenismo: "Las políticas indigenistas, aunque fueron bienintencionadas, de hecho resultaron ser etnocidas e ineficaces incluso en términos de sus propios objetivos declarados" (Stavenhagen 1997: 14).

Salomón Nahmad Sitton, revisando el indigenismo, subraya de esta ideología el hecho de que constituyó una alternativa mundial a lo que se consideraba "el problema de la pluralidad étnica, racial, lingüística y cultural". Por otro lado, describe el cambio que supuso la puesta al servicio de la planificación social de los conocimientos antropológicos, con el fin de lograr una sociedad más justa que superara las viejas estructuras coloniales (Nahmad 1990: 253). Pero tras la actitud comprensiva, el autor emprende la crítica. Alega que para los logros mencionados se mantuvo apartada a la población indígena, principal protagonista de las medidas emprendidas: "[...] no tenían voz ni voto en el proyecto que 'la revolución' intentaba realizar en su 'favor'" (ibíd., 256). Y, además, la opresión y la explotación, dice el antropólogo, se seguían produciendo como antes.

Añade Nahmad que el indigenismo será utilizado por el Estado para hacerse propaganda como ente "monolítico y hegemónico". El Estado hará uso también de los símbolos indígenas y de su historia para consolidarse. Los antropólogos indigenistas son los encargados de construir el cuerpo teórico sobre el que se basa este fortalecimiento del Estado, así como de borrar las especificidades culturales para homogeneizar a la población, justificándose para ello el etnocidio. Sin embargo, dice el autor, los indios resisten gracias a la comunidad y al grupo étnico en que se encuentran inmersos, aunque en un estado de desigualdad cada vez mayor (ibíd., 256-258). Puede observarse una fuerte influencia marxista en las palabras de Salomón Nahmad, no en vano él también fue un autor importante del anterior período retórico.

Sin embargo, el énfasis que pone en lo étnico y en la resistencia deja ver diferencias que muestran que el discurso ha cambiado.

Miguel Alberto Bartolomé, por su parte, también valora negativamente la voluntad explícita del indigenismo de desindianizar el país. Opina el autor que la represión hacia las poblaciones indígenas fue más intensa a partir de la Revolución que lo que lo había sido durante el siglo XIX, a pesar del uso de símbolos culturales indígenas para reforzar el nacionalismo. Además, agrega el antropólogo que la "mexicanización del indio" es un objetivo que no se ha abandonado, a pesar del cambio de retórica, ahora pluralista (Bartolomé 1997: 27-29). Resulta destacable la opinión de Bartolomé respecto a la anterior, y aún actual, exclusión de los indígenas por parte de la ideología indigenista. No obstante, subrayan numerosos pensadores que, pese a ello, los indios resisten. Gracias a la resistencia el indigenismo no ha llegado a buen puerto. Y parte importante de ella está conformada por el movimiento indígena surgido en la década de 1970 (Oehmichen 2004: 2). Es usual en estos años la idea de que toda una serie de cuestiones valiosas de los indígenas pasan desapercibidas para los teóricos indigenistas; sin embargo, no sucede lo mismo con estos teóricos de la década de 1990, ellos consideran que sí las valoran. En ello estriba, dicen muchos de los autores del fin del siglo XX, gran parte de la diferencia entre la visión de los indios de los intelectuales de ambos períodos y así se pone en evidencia en las críticas que estos pensadores actuales hacen a los indigenistas.

Arturo Warman también comenta críticamente el tratamiento que el indigenismo da a los indígenas, aunque sus comentarios son menos negativos, más moderados, que muchos de los de los otros autores revisados. Afirma el antropólogo que el régimen instaurado tras la Revolución confirió a los indios un nuevo estatus a través de la práctica y de la ideología. En lo que se refiere a lo primero, dice el autor que se les otorgó tierra mediante la reforma agraria, aunque no fue un reparto rápido ni equitativo entre todas las regiones del país. Y, respecto a lo segundo, "[...] el indígena fue reconocido y ensalzado como el glorioso pasado en la forja de una nueva raza: la "cósmica", como la bautizaría Vasconcelos" (Warman 2003: 32). Se ensalzó a los indios prehispánicos, pero no a los contemporáneos. Ello se debe a que se considera, según asevera Warman, que los segundos no son herederos de los primeros, sino que los verdaderos herederos de los indígenas

precolombinos son los mestizos, que reúnen en sí todo lo positivo del pasado mexicano. Por tanto, desde el punto de vista del antropólogo, el error consiste en no haber asociado la mezcla, el mestizaje, con la pluralidad, sino con la exclusión de los indios del proyecto nacional: "Respecto a los indígenas vivos y presentes, el pensamiento de la Revolución mexicana destacó su atraso y marginación, su aislamiento y posición conservadora. Fueron considerados un sector no funcional con el progreso del país" (ibíd., 32 y 33).

José Alcina Franch habla del inicio de la crisis del indigenismo como de una verdadera revolución. El pensador sitúa su origen en la publicación de *De eso que llaman antropología mexicana*, un libro en apariencia modesto, pero que plantea cuestiones que siguen siendo debatidas a día de hoy (Alcina 1990: 12). Esta idea de Alcina es relevante porque tal vez ese —la vigencia de las discusiones que ya al principio de la crisis se plantean— sea el motivo de que la crítica del período actual al anterior no sea tan fuerte como las de los otros períodos al resto; además, por supuesto, del hecho de que los intelectuales de ambos momentos son en gran parte los mismos, ya que muchos de los autores actuales fueron pensadores del período discursivo previo.

José Bengoa trata la crisis del indigenismo y el período inmediatamente posterior a ella afirmando que a partir de los sesenta el desprestigio respecto al indigenismo es claro, siendo estigmatizada la propia palabra. La ideología que Bengoa define como "de las reformas agrarias" asume, dice el autor, al indígena en su calidad de campesino. La crítica que deriva de ello es clara, estas ideologías no contemplan lo cultural, lo étnico. La caída de las corrientes marxistas deja paso a un nuevo modelo, el actual. Según Bengoa, la transición se produce cuando los propios líderes indígenas, que participaron en los movimientos por la reforma agraria, comienzan a primar los aspectos culturales. Ya en los ochenta estos movimientos indígenas organizados adoptan un nuevo discurso, diferente al anterior, que el autor denomina "etnicista" (Bengoa 1997: 87-90).

Algunos pensadores, aunque no demasiados, concilian sus posturas con las del período anterior, afirmando que clase y etnia son totalmente compatibles. Es el caso de Miguel Alberto Bartolomé, que afirma que la relación entre ambas comenzó a debatirse con el predominio de las visiones economicistas, pero que nunca se llegó a un acuerdo sobre el tema al considerarse ambas incompatibles. Sin embargo, Bar-

tolomé es de la opinión, y piensa que así debe aceptarse, de que las identidades de etnia y de clase son no sólo compatibles sino complementarias (Bartolomé 1997: 67). Otros autores, como Rodolfo Stavenhagen, parecen no estar de acuerdo con la compatibilidad entre clase y etnia. El antropólogo afirma que los pensadores adscritos al marxismo subordinan la cuestión étnica a la de la lucha de clase, llegando incluso a negarla. Continúa Stavenhagen diciendo que en términos de clase pueden analizarse sociedades étnicamente homogéneas, pero no sucede lo mismo con las que contienen grupos diferentes desde el punto de vista étnico. En estos casos, la perspectiva de clase no es válida para la resolución de conflictos, a pesar de que la división en clases tiende a coincidir con la estratificación étnica, puesto que los indígenas suelen ser campesinos o formar parte de las capas más bajas de trabajadores (Stavenhagen 2001: 33-37).

La principal crítica respecto al marxismo, ya apuntada por Alcina, consiste en afirmar que toda la nueva generación de antropólogos y pensadores dedicados a la crítica del indigenismo clásico no lograron ponerse de acuerdo y plantear una alternativa unitaria. Sin embargo, se subraya por parte de los autores actuales el papel de los dos grandes protagonistas de la crisis y los años posteriores: las organizaciones indígenas y la nueva generación de antropólogos. En cuanto a las primeras, el movimiento indígena que prolifera desde la década de 1970, dice reclamar reconocimiento y respeto a la diversidad cultural. Este nuevo pensamiento político respecto a los indios se define básicamente como opuesto al occidental. Y, en lo que se refiere a los segundos, un grupo de antropólogos, denominados críticos, ayudaron en el desarrollo del nuevo tipo de discurso. Paralelamente, los antropólogos marxistas también elaboran un nuevo modelo. Además, las estructuras indigenistas se mantuvieron sin grandes cambios, y también permanecieron los antropólogos que las respaldan (Del Val 1994: 255 y 256). Salomón Nahmad también critica el período discursivo marxista porque considera que es homogeneizante y que pretende la "disolución de la pluralidad étnica" (Nahmad 1990: 265). Por su parte, Rodolfo Stavenhagen afirma que el marxismo se ocupa, aunque en pocas ocasiones, de la cuestión indígena. Por lo general, dice el autor, la política de estas corrientes en lo referente a los indios consistía en hacer que éstos abandonaran sus características distintivas étnicas para que se unieran a la clase proletaria "como campesinos pobres y explotados" (Stavenhagen 1997: 25).

Arturo Warman enuncia una crítica general a todos los períodos discursivos pasados e incluso a algunos de los presentes: el racismo presente en la actitud y el trato hacia los indígenas en México[7]. Afirma el antropólogo que el racismo siempre ha estado oculto, y aún lo está, y ha condicionado las relaciones entre indios y el resto de la población del país. Este racismo, según el autor, "restringe la percepción, la achata y mutila", haciendo creer que "todos los del otro grupo se parecen". De este modo, las actitudes racistas negarían la heterogeneidad indígena mexicana, que constituye una de las ideas predominantes del período actual. Durante la Colonia, este tipo de actitudes son evidentes para Warman en la creencia de los conquistadores en su superioridad natural y la consecuente división de la sociedad en función de las razas que establecieron, que constituyó el eje rector de la sociedad colonial (Warman 2003: 65-68). En el siglo XIX, aunque dice el antropólogo que la legislación republicana hizo que el país avanzara, el racismo continúa vigente, trascendiendo lo racial a lo establecido por las leyes por ser más fuerte que éstas; además, los idearios evolucionistas y darwinistas predominantes en la época favorecieron este tipo de prejuicios sobre las razas. Más tarde, durante el indigenismo, el racismo no desparece, aunque se presenta encubierto bajo otra apariencia: el nacionalismo mestizo, cuya pretensión final es lograr la unidad lingüística, étnica, cultural, económica e histórica, es decir, la homogeneidad nacional; no obstante, lo que ha sucedido es que el evolucionismo racial del pasado siglo se ha transformado en evolucionismo cultural (ibíd., 75-80). Hasta aquí las críticas enunciadas por Arturo Warman podrían ser similares a las de cualquiera de los autores revisados, pero a continuación el autor introduce una relevante innovación consistente en valorar negativamente no sólo las corrientes discursivas

7. El autor entiende el racismo del siguiente modo: "Por racismo me refiero al conjunto de prejuicios que percibe diferencias físicas en los indígenas y las relaciona con capacidades disminuidas o diferentes con un origen hereditario. Aunque el signo diagnóstico más común de la diferencia es el color de la piel, también se asocia con pelo negro y lacio, poca barba o vello corporal, baja estatura, magnífica dentadura y otros que se agregan localmente, como la forma de la cabeza o de la nariz. Esos supuestos caracteres físicos se interpretan a veces como causa de fealdad. A esos rasgos externos se asocia el carácter retraído, desconfiado, la pereza o el mínimo esfuerzo, la falta de iniciativa y la mentira, el gusto por el trago en los varones, que se combinan con poca inteligencia y reacciones vengativas o violentas" (Warman 2003: 84 y 85).

previas, sino también algunas contemporáneas. De este modo, el antropólogo subraya ciertos rasgos que él considera racistas del discurso del zapatismo. Concretamente habla de:

> [...] las expresiones propagandísticas vinculadas con la rebelión zapatista que ensalzan a los "hombres verdaderos", a los de palabra, a los del color de la tierra, a los indios como portadores de todas las virtudes humanas primordiales y que los demás en su decadencia perdieron. Acaso sea sólo una semilla, un germen de racismo en sentido contrario que, como cualquier otro, debemos superar (ibíd., 86 y 87).

También en esta cuestión de la raza indaga Miguel Rodríguez, llamando la atención sobre la poca frecuencia con la que ésta aparece en el discurso actual por su carácter de término "tabú". Sin embargo, considera el autor que este tema debería ser tratado más frecuentemente por la importancia que ha tenido hasta no hace tanto tiempo en toda América Latina: "Es en términos raciales como la historia del continente y los grandes problemas contemporáneos serán abordados por una inmensa mayoría de escritores y políticos" (Rodríguez 2004: 100).

Además de Arturo Warman, algunos otros pensadores critican la retórica multiculturalista, surgiendo de este modo como alternativa al discurso dominante en el período. Un relevante ejemplo de estos últimos es Roger Bartra, que duda de que la retórica multiculturalista represente un cambio radical, afirmando que continúa tratándose de indigenismo (Bartra 2007). Por otra parte, los autores que podrían denominarse "multiculturalistas" frecuentemente critican el discurso estatal. Un importante representante de esta crítica es Héctor Díaz Polanco, que asevera que el Estado "ha optado por secuestrarles la palabra a los indios". Esto es característico del indigenismo clásico, pero también de los "nuevos indigenismos", el "etnicista", el "etnopopulista", el "participativo", el "etnodesarrollista"... (Díaz-Polanco 2003: 145-147). Llama la atención que para descalificar el discurso de las corrientes opuestas, muchos pensadores recurran a calificarlas como "indigenismo".

Aparte de describir a los "indigenismos" posteriores al "clásico" como "ajenos a los grupos étnicos", instrumentos para justificar acciones políticas y al propio sistema y para mantener la unidad nacional, Héctor Díaz-Polanco critica el discurso estatal actual por ser, según él, racista y etnocéntrico. Y concluye diciendo que el levantamiento zapatista ha servido para que este racismo y este etnocentrismo, latentes,

salgan a la luz (Díaz-Polanco 2007 [1997]: 151). El etnocentrismo y el racismo que Díaz-Polanco afirma como característicos de la sociedad mexicana se manifiestan a través de prejuicios, entre los que el autor subraya la consideración de que el indígena no es capaz de formar una organización política como el EZLN. En palabras de Díaz-Polanco, así lo afirman algunos pensadores, como Octavio Paz, que recurren al argumento de que el levantamiento está auspiciado por no indios (ibíd., 151 y 152).

Además de criticar la opinión de Paz, Díaz-Polanco arremete contra otro intelectual que se posiciona contra el levantamiento zapatista enunciando algo parecido a las ideas de Paz, el ya citado Arturo Warman. Dice Héctor Díaz-Polanco que, según Warman, los indios son susceptibles de reclamaciones locales o comunales, "peticiones de caminos vecinales, escuelas rurales, pequeños créditos", "defensa de sus mayordomías y del culto a sus santos", "súplicas de justicia a instancias locales" y hasta mostrarse violentos en cierta medida por cuestiones restringidas a los ámbitos mencionados, pero nunca trascenderlos (ibíd., 143-154). Frente a los argumentos criticados, opina Díaz-Polanco que los indios son perfectamente capaces, no sólo de hacer reivindicaciones de ámbito nacional, sino también de "hacer suyas demandas nacionales". En otras palabras, para el autor, los indígenas se han "nacionalizado", se ven inmersos en los asuntos de la nación y la nación se ve inmersa en los suyos:

> [...] las reivindicaciones de los pueblos indios, en México y en otros países de América Latina, estaban sufriendo una interesante mutación: se estaban "nacionalizando"; es decir, gradualmente estaban incorporando demandas propias con alcance nacional y haciendo suyas demandas nacionales que ahora buscaban compartir con otros sectores de la sociedad (ibíd., 154).

Con esta "nacionalización de los indígenas", que Díaz-Polanco propone como novedosa, pero que recuerda la estrecha relación entre cuestión nacional y cuestión indígena que desde hace muchas décadas se enuncia por parte de los intelectuales mexicanos, se pone fin al relato de la visión que los pensadores actuales tienen sobre las corrientes discursivas previas y sobre algunas contemporáneas y pasa a abordarse la actual, que supuestamente constituye una respuesta a todas las

anteriores, una alternativa que enmienda sus muchos defectos. Xavier Albó, en esta línea, afirma que el ideario dominante en el presente surge como reacción a las corrientes modernizadoras y marxistas. En la década de 1970, cuando parecía, dice el autor, que "la temática étnica ya había quedado trasnochada", resurge con fuerza y de manera simultánea en todo el mundo. Según Albó, este fuerte resurgimiento se debe a varios factores. Por una parte, la "frustración desarrollista", que provoca que los propios indígenas pongan en duda dicho desarrollismo (Albó 1997: 34-36); por otro lado, el "hiperclasismo de la izquierda", que hace que los indios no se sientan representados por estas corrientes; la "crisis de la izquierda internacional"; y otros factores explicativos como "la coyuntura ecologista"[8]. El autor también tiene en cuenta la circunstancia de los 500 años, aunque afirma que no explica el resurgimiento de las cuestiones étnicas, sino que convive con él (ibíd., 34-36). Este resurgimiento guarda notables similitudes en sus demandas al Estado en todos los lugares en que se da[9]. También Rodolfo Stavenhagen alude al "renacimiento étnico", afirmando que se trata de una "fuerza social y política" equiparable a la "clase social" y a la "organización nacional", con las que, por otra parte, está estrechamente relacionada (Stavenhagen 2001: 40).

Las ideologías anteriores y muchas de las actuales tienen en común el hecho de pretender incluir al indio en la nación. Las nuevas, que pueden englobarse bajo este resurgimiento étnico que Xavier Albó describe, no comparten esta pretensión según sus propios teóricos. Ellas, afirman sus pensadores, quieren cambiar a la nación teniendo en cuenta al indio. Guillermo de la Peña describe el paso de las primeras a las segun-

8. Entendida como: "[...] emergencia de los movimientos ecologistas en el primer mundo. En su defensa de los recursos naturales, pasaron a primer plano las mayores reservas naturales [...] y, en ellas, descubrieron a los pueblos indígenas como a los que mejor habían aprendido a convivir con su medio ambiente sin degradarlo [...]" (Albó 1997: 34-36).

9. Que Albó explica del siguiente modo: "Además de las demandas de servicios básicos para superar su actual condición de pobreza, prácticamente todos coinciden en otras demandas de contenido más claramente étnico: no ser considerados ciudadanos de segunda, tener ciertos márgenes de autonomía en su forma interna de organización y gobierno, una educación a partir de su propia lengua y cultura, el derecho a su propio territorio, más allá de un simple pedazo de tierra para cultivar, la reformulación de lo que es el Estado, incorporando el reconocimiento de su condición pluriétnica e incluso plurinacional [...]" (ibíd., 34-36).

das, pero su visión se diferencia de los demás por su destacable contenido antiesencialista, muy infrecuente en el resto de los autores revisados. Describe De la Peña las construcciones de la imagen del indio que se han ido sucediendo a lo largo del siglo xx. Tras la Revolución mexicana, dice el pensador que el mestizaje indigenista era necesario en una sociedad que pretendía eliminar las fronteras culturales y asentar las instituciones republicanas, aunque el orgullo de los valores estéticos de los indios y del pasado prehispánico prevaleciera. Por su parte, en los setenta predomina la imagen del indio como trabajador explotado (De la Peña 1995: 117 y 118). Por último, en lo que respecta a la actualidad, asevera el autor que se ha realizado "una nueva construcción de "los indios" en México, vinculada al discurso de "resistencia cultural" y respaldada, en contra de lo que afirman la gran mayoría de autores, por el Estado[10].

Las anteriores afirmaciones de Guillermo de la Peña constituyen una auténtica excepción a lo expuesto por el resto de intelectuales analizados. De la misma manera, resultan rompedoras por su antiesencialismo las siguientes palabras: "[...] considero que la resistencia cultural ha de entenderse no como la sobrevivencia de una constelación bien definida de 'rasgos objetivos' sino más bien como un proceso de 'invención de la tradición' que legitima a sujetos sociales y políticos emergentes" (De la Peña 1995: 119)[11]. Más frecuente resulta la negación de continuidad entre la actitud hacia los indígenas del pasado y la del presente; en otras palabras, la opinión de que antes se actuaba equivocadamente y ahora se hace de manera correcta. Este es el caso de Margarita Nolasco, que resume parte del recorrido histórico descrito

10. "Una vez más el cambio se refleja en las actitudes oficiales. Ante la sorpresa de muchos, los agentes gubernamentales en los años ochenta comenzaron a usar términos como etnodesarrollo y respeto a la diversidad cultural. En 1991, se enmendó la Constitución con el fin de que el artículo 4 reconociera la 'composición pluricultural' de la nación mexicana, 'sustentada originalmente en sus pueblos indígenas'. Tal reconocimiento había sido previamente reivindicado por varias organizaciones regionales emergentes que se definían como representantes de las colectividades indígenas mexicanas, a las que se aplicaban (por las propias organizaciones) los conceptos de etnias o pueblos e incluso naciones. Las organizaciones indias han asimismo exigido que el Estado y la sociedad civil las acepten de manera explícita en calidad de interlocutores por derecho propio" (De la Peña 1995: 118).

11. Obviamente el autor se refiere al célebre trabajo de Eric Hobsbawm/Terence Ranger (eds.) (1983): *The Invention of Tradition*. Cambridge/New York: Cambridge University Press. [Versión en español: *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, 2002.]

hasta aquí centrándose en la negación de lo indígena llevada a cabo por los gobiernos durante toda la historia del México independiente. La antropóloga afirma que en parte ha sido superada, gracias a que en su opinión los propios indígenas han alzado su voz, se han hecho notar y han empezado a jugar un papel activo[12].

La superioridad moral de los indios

> ¿Qué me enseñaron los indios? Me enseñaron a no creerme importante, a tratar de llevar una conducta impecable, a considerar sagrados a los animales, las plantas, los mares y los cielos, a saber en qué consiste la democracia y el respeto a la dignidad humana.
>
> (Fernando Benítez, en Núñez 2000)

> La población indígena de México ha participado con su inteligencia, con sus recursos, con su trabajo en la construcción de la sociedad nacional y ha aportado su cultura para ofrecer al mundo la cara real de lo que es México.
>
> (Salomón Nahmad 1990)

En los períodos discursivos que se han ido sucediendo ha sido habitual la crítica de cada uno de ellos a todos los anteriores. Hoy en día se considera, como viene siendo la norma, que frente a todo lo anterior

12. "Desde la etapa del México independiente hasta el inicio del último tercio de nuestro siglo, en el discurso político mexicano se ha presentado a la unidad nacional como un logro apenas si obtenido y por el cual había que trabajar continuamente. Se suponía entonces que la unidad nacional era tener todos una misma cultura, una misma lengua y hasta una religión única, y por ende, una misma identidad [...] Se suponía que la presencia de grupos humanos con culturas y lenguas distintas eran obstáculos para la construcción y el desarrollo de la unidad nacional. La política oficial se encaminaba, en consecuencia, a erradicar esas otras lenguas y otras culturas. Esto es, 'mexicanizar' a los indios [...] La obvia contradicción a nadie importaba, hasta que a partir de la década de los setenta de nuestro siglo, se alza la voz india y gritan su existencia y reclaman su derecho a ser mexicanos [...] Una década después, en los ochenta, México tiene que reconocerse oficialmente pluriétnico y plurilingüístico [...] y si bien en el discurso oficial empiezan a aparecer la cultura, las lenguas y los indios como parte del país, en la política y en las acciones sobre el medio indígena nada ha cambiado" (Nolasco 1997: 186 y 187).

lo correcto es lo presente, la concepción del indio que en el presente se tiene. Leonel Durán respecto a ello afirma que las etnias mexicanas están hoy en situación de lucha, que persisten, resisten y proponen. Y esta pugna, según el autor, no es para lograr un reconocimiento formal, sino que se debe a una "necesidad social de proyectos políticos", a través de la educación, del respeto a la diferencia y de "valorar lo que contribuye a enriquecernos a nosotros mismos". Sólo así, dice Durán, se podrá hablar de democracia (Durán 1990: 249)[13]. Este respeto y fortalecimiento de la cultura, protección de la creatividad y las tradiciones y, en suma, potenciación de la identidad, entraña la reformulación de la nación como pluricultural, "celosa de sus múltiples rostros" en palabras del pensador (ibíd., 250).

Sin embargo, este objetivo no se ha logrado. Afirma Salomón Nahmad Sittón que el proyecto de nación de fines del siglo xx continúa siendo homogeneizador y monoétnico y, por tanto, totalitario. Los proyectos llevados a cabo hasta ahora, ya sean de asimilación, integración u homogeneización, son calificados por el antropólogo de etnocéntricos, racistas y explotadores. Mientras éstos han permanecido, y permanecen, vigentes, el indio ha aportado su inteligencia, recursos y cultura para la construcción de la sociedad nacional. Los indígenas, según el autor, desean la descolonización para tener un sitio dentro de la nación, ser reconocidos en su diferencia y participar en el desarrollo del país (Nahmad 1990: 265-267). Al final de siglo, continúa relatando Nahmad, México se enfrenta a una de las mayores crisis de su historia y ante ella urge la elaboración de un nuevo proyecto nacional, que no podrá hacerse realidad hasta que no sean incluidos en él los grupos étnicos. Los errores cometidos con anterioridad deben utilizarse para el diseño del futuro. Este proyecto debe hacerse:

13. Para lograrlo: "[...] surge la imperiosa demanda de respetar y defender los patrones culturales de los grupos étnicos; reconocer a cada grupo el derecho a su identidad, fortalecer los elementos culturales que dan a los grupos su cohesión social; propiciar la creatividad existente en ellos a partir de sus propias tradicionales; apoyar su respectiva recuperación de los espacios socioculturales para que dichos grupos desarrollen sus propios proyectos y, en suma, proveerlos de los instrumentos que les permitan concebir, elaborar, orientar y realizar aquellas acciones que consideren necesarias y más idóneas para fortalecer su identidad" (Durán 1990: 250).

> [...] reconociendo y ratificando los derechos reclamados históricamente por los grupos étnicos, al aceptar la pluralidad étnica y lingüística, reconstruyendo la estructura geopolítica en base a esta realidad, modificando sobre estas bases la estructura política y redistribuyendo el ingreso nacional entre todos los diversos pueblos que lo componen [...] (ibíd., 267).

De nuevo, como en otras ocasiones, a la crisis se responde con el cuestionamiento del papel de los indígenas en los proyectos nacionales previos y con la propuesta de uno nuevo en el que verdaderamente sean reconocidos. Siguiendo la tónica general de todos los períodos revisados, los intelectuales de la etapa actual afirman que lo anterior es erróneo y que es en este momento cuando se está hablando del indio con veracidad. José Manuel del Val plantea, en este sentido, que surge una nueva perspectiva en la que domina la conciencia sobre la diversidad cultural y que se presenta la necesidad de repensar la nacionalidad y la nación. Este proceso de planteamiento de nuevas ideas, ya incluido en el discurso político, pero aún no del todo en la sociedad, se refuerza con la actuación del movimiento indígena, que irrumpe en la escena política reclamando protagonismo (Del Val 1994: 258 y 259). Lo sucedido hasta ahora, las retóricas enunciadas y las políticas aplicadas, no sirven según los autores del presente período discursivo. Lo válido es lo actual, porque se ha producido un reencuentro con los indios: "Los indígenas y el tema indígena volvieron a la agenda nacional después de una larga ausencia" (Pérez Ruiz y Argueta 2003: 15). Y es ahora cuando se aborda la cuestión desde la verdad, por lo que se impone el cambio de la situación vigente, que Salomón Nahmad sigue identificando, como se hace desde hace varias décadas, con la descolonización, lo que recuerda al lenguaje marxista, pero, eso sí, con la novedad de que el objetivo es "construir una sociedad igualitaria y que reconozca el pluralismo" (Nahmad 1990: 254). La sensación de reencuentro es tan intensa que incluso desde instancias supranacionales de claro carácter oficialista se afirman cosas como la siguiente, escrita por el que es, en ese momento, director del Instituto Indigenista Interamericano, con sede en México, Óscar Arze Quintanilla:

> [...] se va generando una perspectiva para la acción institucional que cabe denominar indianista, para significar una voluntad nueva, que alienta la participación real de las organizaciones y comunidades indias en la construcción de modelos alternativos de desarrollo, hacia formas estatales multinacionales y pluriétnicas [...] (Arze 1990: 21).

El autor une los intereses del indigenismo clásico con los actuales de modo poco sutil, generalizando y unificando las preocupaciones de esta corriente desde 1940 a 1990[14]. Sin embargo, a pesar de lo expresado por Óscar Arze, la gran mayoría de los autores del período no está de acuerdo con lo que el Estado dice que hace. Muchos opinan que el modelo vigente, como por ejemplo afirma Salomón Nahmad, es el colonial. Ante ello, los indios, considerados por Leonel Durán sumamente importantes en la "conformación de la nación mexicana", por su número y su presencia cultural, resisten de manera extraordinaria (Durán 1990: 235 y 236).

Aparece en la mayoría de los autores revisados la resistencia como uno de los principales rasgos definitorios de las poblaciones indígenas. Dicha resistencia es, en opinión de estos pensadores, una característica de los grupos indígenas desde siempre. Guillermo Bonfil Batalla enuncia distintos tipos de resistencia india a lo largo de la historia, adaptados a las diferentes circunstancias. Habla de la violencia con la que las poblaciones indígenas han respondido a la dominación, también violenta, sublevándose ante la invasión y la opresión colonial. Estas guerras y revueltas son consideradas por el antropólogo como "afirmación histórica" y "voluntad de permanencia" de los pueblos indios. Muchos grupos indígenas no pudieron ser despojados de sus territorios ni colonizados gracias a estas guerras durante la Colonia y el siglo XIX; pero los que sí lo fueron, también resistieron gracias a pequeñas rebeliones intermitentes. No obstante, aunque los pueblos indios han sido vencidos militarmente en la inmensa mayoría de las ocasiones, no termina ahí la resistencia:

> [...] permanecen como unidades sociales diferenciadas, con una identidad propia que se sustenta en una cultura particular de la que participan exclusivamente los miembros de cada grupo. Casi cinco siglos de domina-

14. "Las variaciones del indigenismo continental en los últimos cincuenta años [...] llevan las preocupaciones a cuatro campos o áreas de intervención que se desarrollan sucesivamente: la educación indígena y, a partir de ella, las cuestiones relativas a la lengua y, en general, a la cultura; el desarrollo de la comunidad como mecanismo modernizador e integrador; la reactivación de las tecnologías tradicionales y el planteamiento de modelos alternativos y diferenciadores de desarrollo endógeno; y, finalmente, el amplio horizonte de la organización, los derechos humanos y la autonomía y autodeterminación de los pueblos indios en el marco de los objetivos nacionales y de la integración regional y latinoamericana" (Arze 1990: 20 y 21).

> ción, de agresión brutal o sutil contra la cultura de los pueblos indios, no han logrado impedir la sobrevivencia histórica del núcleo fundamental del México profundo. Los caminos de la resistencia forman una intrincada red de estrategias que ocupan un amplio espacio en la cultura y en la vida cotidiana de los pueblos indios (Bonfil 1989: 191).

Afirma Bonfil que puede hablarse de una "cultura de resistencia", que es la "orientación de las culturas indias hacia la permanencia". No podría calificarse, como se ha hecho tradicionalmente, de "inmovilidad", sino de voluntad consciente de permanecer, adoptando los cambios necesarios para ello. Es común, dice el autor, la idea de que las culturas indígenas son conservadoras y que no adoptan los cambios fácilmente, aunque éstos sean para mejorar. Sin embargo, el antropólogo opina que se trata de prejuicios que buscan culpar al indio de la situación en que se encuentra (ibíd., 192).

De lo anterior puede deducirse que se considera en el período que los indígenas son dinámicos, no pasivos y estáticos, como se afirmaba previamente. Ni siquiera la resistencia impide que cambien, especialmente cuando se ven obligados a buscar "alternativas de supervivencia". De este modo, seleccionan elementos extraños a su cultura que les permitan mantener su identidad. Se asevera desde la nueva modalidad discursiva, pues, que los indios han ido variando a lo largo de la historia, cosa que hasta ahora no se ha puesto en evidencia por parte de autores anteriores (Durán 1990: 236). Sobre este tema del dinamismo indígena, Guillermo Bonfil dice que estas poblaciones van asimilando, de manera selectiva, elementos culturales extraños que les sirven para resistir a la dominación. Al tiempo, van modificando sus rasgos culturales y creando otros nuevos, "en una incesante creatividad", afirma el autor, que contrasta con la ausencia de ella que tradicionalmente se les ha achacado, para "ajustar sutilmente su cultura" a los cambios. Las culturas indígenas, según el antropólogo, no son estáticas, como la ideología colonial pretende hacer creer, sino que "viven en tensión permanente, transformándose y adaptándose" (Bonfil 1989: 200). En un sentido similar, Rodolfo Stavenhagen asevera que los indios han dejado de ser considerados pasivos, objeto histórico, para pasar a ser asumidos como activos, sujeto histórico (Stavenhagen 1997: 13).

Las organizaciones indígenas son puestas como ejemplo de este dinamismo y resistencia por parte de los pensadores del período. En este sentido, Bonfil afirma que estas organizaciones han surgido en los úl-

timos tiempos como nuevo modo de lucha, producto del dinamismo indígena, en el que se utiliza un discurso y unas tácticas que no están presentes en el interior de las comunidades (Bonfil 1989: 207). Rodolfo Stavenhagen, por su parte, pone en relación estas organizaciones con las transformaciones ocurridas en la esfera pública respecto a los grupos indígenas a partir de los años setenta. Desde entonces hasta la década de 1990, estas organizaciones se han multiplicado y han pasado de ser pequeñas y reivindicar cuestiones exclusivamente indígenas a adoptar distintos tamaños (locales, intercomunitarias, regionales, nacionales e incluso transnacionales) y perseguir un espectro más amplio de objetivos (Stavenhagen 1997: 17 y 18). El autor dice que con posterioridad las demandas indígenas se han centrado en temas concretos (crédito agrícola, tierra, educación, salud, infraestructuras...) y especialmente en la autonomía y autodeterminación. La identidad étnica ha pasado a ocupar un lugar central, como también lo ha hecho el medio ambiente y la legislación. El "nuevo discurso indígena", propio de las organizaciones y enunciado por intelectuales indígenas, otorga identidad distintiva a estos movimientos, que no se reducen según el autor a la negociación política (ibíd., 18 y 19).

El debate de clase frente a etnia ha estado presente en el desarrollo de las organizaciones indígenas a lo largo de su historia[15]. Esta polémica consiste en discutir si los indios deben ser considerados parte de una clase social subordinada y explotada, la de campesinos, o por el contrario debe primar su adscripción étnica. Si una u otra domina es relevante para los objetivos y estrategias de las asociaciones. Si resulta vencedora la clase, la solución pasará por la organización clasista; si por el contrario prevalece la etnia, la conciencia de clase se diluirá. La mayor parte de asociaciones indígenas en los últimos años se han posicionado del lado de la etnia (ibíd., 20 y 21), lo que ha traído consigo un nuevo tipo de discurso:

> El surgimiento de las organizaciones indígenas también refleja la emergencia de una cosmovisión indígena o indianista, que todavía no constituye una ideología política estructurada y coherente, pero que contiene elementos de ella que la distinguen claramente de otras ideologías que permearon el pensamiento social durante muchas décadas. Tal parece que la

15. Para profundizar en este tema véase Pitarch/Moreno 2002.

> emergente intelectualidad indígena rechazó las ideologías hegemónicas de la época porque éstas no enfrentaban la problemáticas de los pueblos indígenas y el Estado nacional en forma adecuada, y luego se dedicó a construir sus propios textos ideológicos (ibíd., 24).

Como se desprende de lo descrito sobre el asociacionismo indígena, los pensadores de estos momentos consideran que el indio es un sujeto activo. Sin embargo, esta actividad, este indio que actúa como sujeto agente, no se reduce a los asuntos indígenas, sino que incluye también los nacionales. El indio es agente no sólo para sí, también para todo México, lo que representa una novedad del período discursivo presente:

> [...] las culturas indígenas no solamente deben ser vistas como conjuntos de referencia romántica y de símbolos, sino de etnias que han construido modalidades del ser, de hacer y proponer, de concebir el mundo y la vida, de conocimientos y tecnologías, que han sabido guardar como alternativas para sí o para el desarrollo del conjunto de todos los mexicanos (Durán 1990: 236).

Guillermo Bonfil, en el mismo sentido, afirma que lo indio se expande a lo no indio en México, y que así debe ser. Ahora ya no se habla de aculturación, sino de lo que podría denominarse "aculturación a la inversa". Lo indígena, opina el autor, puede reconocerse en México mucho más allá de las poblaciones indias. La "aculturación a la inversa" se considera por parte del antropólogo sumamente beneficiosa. A lo occidental de México le hace falta lo indígena, porque sin ello es "muy imperfecto". El autor habla negativamente de lo no indio y además lo explica por su relación con lo indio cuando afirma que la "la cultura no india de México" está "falta de unidad y coherencia", a pesar de que se presenta como superior (Bonfil 1989: 73 y 74).

En la misma línea, Cristina Oehmichen afirma rotundamente que México es un país pluricultural; no que deba declararse como tal para llegar a serlo, sino que de hecho lo es. Sin embargo, dice la autora que esta pluriculturalidad no ha sido reconocida al no serlo los derechos colectivos de los pueblos indígenas. No obstante, el movimiento indígena de México exige hoy ese reconocimiento, que se plasmaría en temas como "respeto a sus formas de organización social y autogobierno, derecho al territorio y derecho a decidir sobre sus propio de-

sarrollo". Estas demandas, asevera la autora, han sido recogidas por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y expuestas ante el mundo. Medidas ya exigidas con anterioridad, contra la pobreza, sobre salud, alimentación, educación, trabajo, vivienda y tierra, se reclaman de nuevo. Pero además aparece algo nuevo: la demanda de "reconocimiento y respeto" a la cultura. Oehmichen va todavía más allá al afirmar que: "El debate sobre los derechos indígenas en México, es hoy un debate por la nación" (Oehmichen 2003: 2 y 3). La cuestión indígena, pues, es una cuestión nacional. Otros autores coinciden en que el levantamiento zapatista del año 1994 hizo visible la problemática indígena y la dio a entender en su verdadera magnitud. Alicia Castellanos afirma esto, pero también que el EZLN "puso el descubierto la visión del indio en la sociedad mexicana", que permanecía latente, mezcla de tolerancia e intolerancia[16]. Nuevamente se manifiesta por parte de los pensadores que México es plural y multiétnico, y que sólo queda reconocerlo.

El pluralismo y la multiculturalidad mexicanos se deben, obviamente, a que existen entre su población grupos indígenas. Ahora bien, ¿qué consideran los pensadores del período que son estas poblaciones?, ¿qué las diferencia del resto?, ¿qué rasgos característicos poseen? Pudo observarse en los anteriores períodos que a los indios se les asignaban distintos rasgos en función de los valores del momento, positivos y negativos, o defectos y virtudes. En la actualidad este tema ha sufrido ciertas variaciones: ya no existen "rasgos negativos", todo lo indígena ha pasado a valorarse como positivo.

Respecto a la cuestión "¿qué es un indio?", Miguel Alberto Bartolomé, al igual que ya se hiciera a partir de la Revolución mexicana, niega lo racial como definitorio, subrayando que el mestizaje producido en México ha sido, más que racial, cultural. El criterio correcto para definir al indio, según el autor, es el lingüístico en combinación con el cultural, pero ambos aplicados de modo autoadscriptivo. Sin embargo, el antropólogo puntualiza estos criterios de manera que su empleo se diferencie del de épocas anteriores, en que primaron el lingüístico y en menor medida en cultural, y se llegue finalmente a la autoadscripción como cri-

16. Acerca de la intolerancia de la sociedad mexicana dice Castellanos: "Esos discursos y actos son exponentes de una ideología sustentada por sectores de la sociedad contrarios a la construcción de una nación que reconozca su condición plural y multiétnica" (Castellanos 2003: 27).

terio dominante. No resulta legítimo para el autor diferenciar indígenas de no indígenas sobre la base de un listado de rasgos culturales, ya que lo que realmente importa es la definición identitaria que se asignan las propias poblaciones. En este sentido, prosigue Bartolomé, "[...] cabe apuntar que en términos de patrones culturales y vida cotidiana muchas comunidades "mestizas" estarían constituidas por indios étnicamente descaracterizados" (Bartolomé 1997: 23 y 24). En estas palabras son relevantes dos cuestiones. En primer lugar, que lo que "realmente importa" es el criterio identitario. Ya no se duda sobre los criterios como antes, ahora se sabe la verdad: un indio es quien se identifica como tal. Y, en segundo término, que ahora muchos mestizos son "indios descaracterizados"; antes, los indios que se "convertían en mestizos", dejaban de ser indios, ahora no. Ello implica una fuerte valoración patente en la afirmación de que no es tan sencillo "dejar de ser indio", sino que esta calidad "es resistente" (ibíd., 24).

Salomón Nahmad, por su lado, estima que ser indígena implica la conjunción de una "situación de dependencia significativa" y determinadas "características que reafirman su identidad", fundamentalmente territorio, identidad, lengua, economía, parentesco, sistemas de gobierno, filosofía y educación (Nahmad 1987: 8 y 9). Este nuevo indígena típico de la retórica actual es caracterizado por el autor mediante una serie de rasgos positivos que denotan complejidad y riqueza cultural, además de dinamismo y actualidad (situación pertinente en el presente y no sólo en el pasado como se pensaba antes). La idea de que los indígenas deberían ser considerados como sujetos activos y que nunca anteriormente se les ha concedido ese estatus es recurrente en este período. La inmensa mayoría de los autores consultados hacen esta afirmación y muchas de las peticiones que se realizan y de las soluciones que se dan al "problema indígena" se encaminan en esta dirección. Se trata de un nuevo redescubrimiento del indio.

Miguel Alberto Bartolomé, por su parte, argumenta la idea de que los indígenas han sido silenciados, a pesar de que tenían voz y opinión. Eran activos pero se les impedía serlo, por lo que esta actividad se manifiesta en la resistencia. Se ha hablado por ellos, bien por parte del gobierno, bien por parte de grupos contrarios a éste. Todo ello porque supuestamente los no indios sabían mejor que los indios lo que a éstos les convenía en cada momento (Bartolomé 1998: 186). De esta argumentación de Bartolomé puede deducirse que es ahora cuando los

indígenas toman la palabra porque la nueva retórica se la otorga. Nahmad habla de algo relacionado con ello: la participación indígena en la toma de decisiones que les afectan. El autor afirma que en el pasado no se ha permitido a estas poblaciones hacerlo y que en estos años empieza a permitírseles, gracias a la nueva corriente de pensamiento, comienza "[...] a escucharse su voz y su punto de vista, de cual sería el proyecto histórico de su propia realidad y su rol en la sociedad nacional" (Nahmad 1987: 11). Se llega, con esta concesión de la palabra a los indígenas, a algo antes nunca visto, a la explicitación de su "proyecto histórico" enunciado por ellos mismos. Los propios indios explican qué es ser indio y hablan de su historia (Loreto 1997: 46 y 47). Con ello, el establecimiento discursivo de diferencias respecto a lo anterior llega a su cénit, a su punto máximo.

La historia indígena ha sido, en opinión de los pensadores del período, negada con anterioridad. Sin embargo, afirma Guillermo Bonfil que estas historias de los pueblos indios aún no son tales, porque están por escribirse y porque carecen del sentido de "terminación" que tiene la historia. Están vivas y no son algo finalizado (Bonfil 1992c: 163). También Miguel Alberto Bartolomé asevera que a los indios se les ha arrebatado su historia. El Estado ha aumentado su poder a costa de la historia indígena, dice el autor, "tratando de hacer suyos todos los símbolos que contribuyan a su legitimación histórica" (Bartolomé 1997: 72). La negación de la historia india es también abordada por Thomas Benjamin, que asevera que, aunque el nacionalismo mexicano se ufana de la reivindicación de la herencia indígena de la nación, "los indios han sido instalados bajo la superficie de la historiografía mexicana". Al igual que decía Bonfil, afirma Benjamin que la carencia de historia escrita por parte de los indios ha permitido esta apropiación de ella por la nación. La escritura de su historia, por tanto, es parte de su resurgimiento (Benjamin 2005: 28 y 29).

Muchos de los autores del período hablan de "resurgimiento", y no simplemente de "surgimiento", porque consideran que la "emergencia indígena" —en palabras de José Bengoa, que con "emergencia" hace referencia tanto a "aparición" como a "urgencia" (Bengoa 2007)— no constituye un fenómeno reciente ni repentino, sino, según Bartolomé, "[...] la expresión reestructurada de la misma lucha centenaria que han llevado a cabo las etnias indígenas, pero que ahora se expresa a través de un nuevo tipo de discurso y de acción" (Bartolomé 2006: 232). Dicho resur-

gimiento viene dado, según estos pensadores contemporáneos, por las organizaciones indígenas, la toma de la palabra, la afirmación de la existencia de una historia india y, en general, la petición de reconocimiento, todos ellos muestra de su carácter activo. La Contracelebración del V Centenario del Descubrimiento de América sería otro ejemplo de este resurgimiento. En primer lugar porque los indígenas toman la palabra, asumen un papel, y deciden que no hay nada que celebrar. Y, en segundo término, porque llevan a cabo reclamaciones de distinto tipo que proponen como solución a sus problemas. El político y antropólogo Gilberto López y Rivas opina que esta campaña de los 500 Años pretendió poner en cuestión el carácter festivo que por parte de los gobiernos latinoamericanos se estaba dando al aniversario, afirmando, por el contrario, que habían sido varias centurias de explotación, subordinación, racismo, discriminación e incluso exterminación de los pueblos indios (López y Rivas 1996: 85). Todo ello contribuyó al asociacionismo indígena porque promovió el diálogo entre las distintas organizaciones, que se unieron para que sus reclamaciones fueran escuchadas[17].

No obstante, no todos los autores son tan críticos como Gilberto López y Rivas ante el V Centenario. Enrique Florescano[18] enuncia una visión oficialista, de concordia, reclamando la recuperación de la historia colonial, negada por el nacionalismo revolucionario, a través de la Celebración de los Quinientos Años (Florescano en Bonfil 1991: 3). Por

17. La reflexión a propósito de la Contracelebración se centró en seis objetivos, según explica Gilberto López y Rivas. Estos objetivos describen bien ciertos aspectos de las corrientes de pensamiento del momento:

Realizar una reflexión colectiva en torno al impacto de la invasión europea sobre nuestro continente.

Recuperar la memoria histórica como base de la identidad étnica.

Impulsar, en consecuencia, un vasto movimiento popular de autodescubrimiento de nuestra América.

Elaborar alternativas pluralistas y democráticas a la situación de opresión y explotación que sufren nuestros pueblos.

Convertir a todos los sectores participantes [...] en actores de su propio destino, consolidando sus organizaciones, las coordinaciones nacionales, regionales y continental, a partir de un activo protagonismo de las bases.

Impulsar la más amplia unidad de todos los sectores populares, haciendo de la campaña un espacio de encuentro y confluencia, de unidad en la diversidad (López y Rivas 1996: 84 y 85).

18. La discusión que sigue ha sido extraída de una mesa redonda de televisión sobre el tema (Bonfil 1991).

su parte, Guillermo Bonfil aporta una perspectiva menos oficial cuando alega que el aniversario debería servir para superar el colonialismo que se impuso con motivo de la conquista y que a día de hoy permanece vigente, y de esa manera permitir que "las historias de los vencidos" sean reconocidas (Bonfil 1991: 3). Arturo Warman, por otro lado, agrega una visión a medio camino entre la conciliadora de Florescano y la rompedora con todo lo anterior de Bonfil, proponiendo la inclusión en el debate de todas las posturas (Warman en Bonfil 1991: 4). Sin embargo, Bonfil no parece estar de acuerdo, porque considera que esta puesta en común de todas las opiniones discrimina al sector indígena (Bonfil 1991: 4). Debe primar, según este autor, la visión india:

> Desde el punto de vista biológico somos mestizos, pero desde el punto de vista cultural somos indios que no sabemos que somos indios. Hay una desindianización, una pérdida de la entidad india. En muchos aspectos, las formas de conducta y de pensamiento, las aspiraciones obedecen más a una cultura o civilización mesoamericana que a una visión occidental (ibíd., 7).

Florescano se opone a la postura de Bonfil enfatizando "lo mexicano" frente a "lo indígena" subrayado por éste: "Sin embargo, se han creado símbolos, contextos culturales, sociales y políticos que para una gran parte de nosotros configuran el ser mexicano" (ibíd., 7). Ante esta discusión, Warman se declara en desacuerdo con las dos posturas enunciadas. El autor señala la pluralidad, la riqueza que se extrae de la inclusión de todas las historias, frente a la oposición de ellas y la exclusión potenciada tradicionalmente (Warman en Bonfil 1991: 7 y 8).

La Contracelebración del V Centenario, hito fundacional del período del que se ocupa este capítulo, como ha podido observarse, propicia el debate sobre el modelo de nación y especialmente sobre la intervención de lo indígena y de los indígenas en él. Tan solo dos años después del V Centenario, este debate se reabre con el levantamiento zapatista de 1994. En ambos, los protagonistas son los indios, que, en opinión de la mayor parte de los autores del período, reclaman su participación en el país como sujetos activos. Una idea muy extendida en este período es que si en 1992 el indio toma la palabra y reclama los que consideraba sus derechos, en 1994 lo que toma son las armas, y el objetivo es el mismo. Los dos acontecimientos, y sobre todo la inter-

pretación que de ellos realizan los intelectuales, resultan imprescindibles para comprender la propuesta que se hace en estos años acerca de lo indio y los indios, del concepto que de ellos se tiene y de los rasgos que se piensa que los caracterizan.

Una de las ideas fundamentales de la etapa retórica, respaldada por el papel protagónico de los indios en los acontecimientos de 1992 y 1994, es que el indígena es un sujeto activo, frente a la pasividad que se afirma que se le ha asignado hasta ese momento[19]. El indígena, según puede deducirse de lo dicho por los autores del momento, es propositivo, activo, y no sólo para sí, también para la nación. Ya no es pasivo, ni el "indio pobre" que promulgaba el marxismo. Además, no está aislado, como sujeto activo que es, interactúa con los no indígenas (Warman 2001). El indio tiene ahora papel, voz, y no sólo en sus propios asuntos, también en los de toda la nación. De hecho, pasa a ser más nacionalista que el resto de los mexicanos, el verdadero depositario de la identidad nacional:

> "Se le retira al gobierno federal la custodia de la Patria. La Bandera de México, la Ley Suprema de la Nación, el Himno Mexicano y el Escudo Nacional, estarán ahora bajo el cuidado de las fuerzas de la resistencia hasta que la legalidad, la legitimidad y la soberanía sean restauradas en todo el territorio nacional". Tercera Declaración de la Selva Lacandona (López y Rivas 1996: xi).

El indio, como novedad en este momento, en primer lugar, no es un indio, ese término no define la realidad que pretende definir. Además, es activo, no pasivo como tradicionalmente se ha pretendido. Y más aún, tiene virtudes que le hacen superar a Occidente. Se ha pasado de ninguna virtud en el siglo XIX, a algunas (escasas) en el XX y a que lo indio supere lo occidental en algunos aspectos en la actualidad.

---

19. "La discusión sobre el nuevo indigenismo en México debe enfrentarse desde la conciencia de que los indígenas del México contemporáneo son sujetos activos y propositivos, capaces de opinar y decidir no sólo sobre los asuntos que les competen como miembros de colectividades con culturas e identidades propias, sino de decidir y actuar sobre temas inherentes a la sociedad nacional. De allí la necesidad de erradicar la visión dramática y lastimosa sobre los indígenas, que exalta la pobreza [...]" (Pérez Ruiz/Argueta 2003: 20).

El indígena cuenta, en la retórica imperante en el presente, con numerosas virtudes. Si en el pasado los defectos eran mayoritarios, ahora las virtudes priman con diferencia sobre ellos, porque de hecho no se habla absolutamente nada de defectos, ni de rasgos negativos, en este período discursivo. Las virtudes indias, además, deben servir como modelo a seguir para el resto de la sociedad y sería conveniente que ésta adoptara algunas de ellas. La idea de los defectos y las virtudes de los indios es originaria del siglo XIX. Entonces, los defectos eran muchos, casi todos los rasgos indígenas lo eran, y las virtudes apenas ninguna. En el indigenismo el indio tenía ya algunos "rasgos positivos", que debían conservarse, pero en ningún caso transferirse al resto de la población. Ahora, al final del siglo XX, el indígena tiene características que los no indígenas deberían imitar, como la superioridad moral o el ecologismo. Según Fernando Benítez, el indio es superior moralmente al resto de la población. Y lo es porque tiene modestia, su conducta es "impecable", considera sagrada la naturaleza, lo cotidiano y lo sagrado conviven en él, es demócrata y respetuoso con la dignidad humana y no es víctima de la mentalidad occidental que reprime e infunde sentimiento de culpabilidad. Además, la mística indígena es impresionante. Y el indio no sólo posee estas virtudes, también es capaz de enseñarlas, de transmitirlas a los no indios:

> Me enseñaron [dice Benítez] a no creerme importante, a llevar una conducta impecable, a considerar sagrada la naturaleza, la democracia y "el respeto a la dignidad humana. También a pasar de lo cotidiano a lo sagrado, a liberarme de culpas relegadas al inconsciente por medio de una catarsis capaz de dar muerte a los extranjeros privados de la guía del chamán y ¿qué otra cosa es un chamán sino el maestro del éxtasis? El éxtasis consiste en sentirse un átomo pensante, fundido en el tiempo y el espacio eterno del universo. Ésas fueron sus enseñanzas, pero temo no haber sabido aprovecharlas. Espero que esta experiencia trascendente pueda interesar a los lectores de otros países donde domina la razón y no una cultura mágica religiosa. México no es un México sino muchos Méxicos, de aquí su misterio y su extraña complejidad (Benítez en Núñez 2000: 5).

El ecologismo de los indios o el indio como cercano a la naturaleza es otra virtud indígena. Héctor Díaz-Polanco afirma lo siguiente respecto a la relación del indio con la naturaleza, al estereotipo del indio ecologista: "[...] el funcionamiento de estas comunidades, sustentado en una cosmovisión y unas relaciones peculiares, ha facilitado una re-

lación más armónica y menos conflictiva con el medio ambiente que la que reconocemos en otros conglomerados humanos" (Díaz-Polanco 2007 [1997]: 22). Carlos Aguirre Rojas, también respalda esta visión estereotipada del indio ecologista, unido a la tierra, a la que está agradecido[20], sabedor de que ella le surte de todo lo necesario, y no sólo de lo material[21], también de lo espiritual. No obstante, aclara el autor que no se trata de una relación retrógrada, sino moderna, actual:

> Madre Tierra de los indígenas chiapanecos, que es la misma Pachamama de los pueblos indígenas bolivianos y que, además, es también un lugar de inspiración artística, lleno de colores, figuras, formas y paisajes que alimentan el arte popular indígena, siendo igualmente la cuna de los cuentos, historias y leyendas de la compleja y rica cosmovisión indígena del mundo, los que sin duda se inspiran en gran medida en la mecánica del funcionamiento cotidiano de esta misma Tierra Madre. Lugar de generación de ciertos motivos artísticos y de temas de los relatos indígenas, que es también el lugar en donde reposan sus muertos, en donde duermen y continúan viviendo sus ancestros, lo mismo que el lugar donde se celebran sus Ceremonias, sus Rituales y hasta sus Asambleas, es decir todo el conjunto de los actos comunitarios principales de la colectividad (Aguirre Rojas 2007: 136 y 137).

Algo similar a lo que sucede con la relación con la naturaleza ocurre con las lenguas, que constituyen para los autores del momento un

---

20. "Una visión no instrumental ni mercantilizada de la tierra, sino cuidadosa, cariñosa y respetuosa de la 'Madre Tierra', que en esta misma vía se prolonga también hacia toda la naturaleza, la que a veces y por extensión es también llamada "Madre Naturaleza", y a la que se concibe también no como 'oponente' o como rival a vencer y a dominar, sino más bien como mundo y realidad a respetar, y con la que hay que armonizar y desarrollar relaciones equilibradas de trato y de mutua retroalimentación" (Aguirre Rojas 2007: 137).

21. "[...] los indígenas chiapanecos mantuvieron durante quinientos años una concepción de la tierra como la 'Madre Tierra', a la que miran con profundo respeto e incluso con gran cariño, y a la que reconocen como el origen primero y la fuente general de la vida, además de cómo proveedora generosa y magnánima, de los espacios para trabajar, para descansar y para divertirse, y también de materiales para construir la casa propia y el mobiliario que la puebla, de plantas para curarse y de materiales para crear su propio arte, lo mismo que como fuente práctica de la inmensa mayoría de sus objetos cotidianos. Pero también, y en su condición básica como campesinos, como campo nutricio siempre presente y siempre imprescindible de la alimentación cotidiana y de los propios materiales de sus herramientas de trabajo habituales" (Aguirre Rojas 2007: 136).

acervo positivo de la cultura indígena. No saberlas, pues, representa una pérdida. Además, Guillermo Bonfil relaciona lengua y naturaleza cuando afirma que los mexicanos que desconocen las lenguas indígenas están negándose la posibilidad de "entender mucho del sentido de su paisaje". El autor considera muy importantes las influencias de idiomas indios en el español (y en otros idiomas); en otras palabras, subraya la influencia de lo indio en lo occidental (Bonfil 1989: 36 y 37)

Otro estereotipo sobre los indios que aflora en muchos momentos en el presente discurso es su unión con el pasado, por supuesto mayor que la de los occidentales. De este modo, se enfatiza la idea de que los indígenas son más "antiguos" que los demás, su pasado pesa más en ellos: "Cada uno de los pueblos indios que viven en México posee un perfil cultural distintivo que es el resultado de una historia particular cuyos inicios se pierden en la profundidad de épocas remotas" (ibíd., 51). También se evidencian en las palabras anteriores la heterogeneidad que se subraya de manera constante durante todo este período discursivo. En el mismo sentido, la solución que se propone durante este período, la construcción de una sociedad pluralista, se presenta por parte de algunos autores como una herencia característica de los indios desde época prehispánica:

> La etapa precolonial se caracterizaba por la presencia multiétnica de los grupos que vivían en el territorio hoy conocido como América. Algunas de estas regiones tuvieron, desde los períodos más antiguos, una convivencia permanente y durante varios milenios, en relaciones multiétnicas [...] Aprendieron a vivir y a respetarse en la diferencia, y cuando esto no se daba, los enfrentamientos entre los diversos grupos generaban conflictos y guerras que terminaban en el intento de construir una sociedad que respetara la pluralidad (Nahmad 1987: 6 y 7).

Un último estereotipo al que es necesario hacer referencia es el comunitarismo indígena. Aguirre Rojas aborda el tema diciendo que el vínculo comunitario que los indios poseen es parte "fundamental y determinante" de la vida de los comunidades y de los propios indígenas. De esta manera, el "nosotros" predomina sobre el "yo": "Rol dominante de la dimensión colectiva sobre la dimensión individual, que [...] se considera parte esencial del propio "modo de ser indígena", de su identidad cultural y civilizatoria más profunda y primigenia" (Aguirre Rojas 2007: 152).

Políticas de la identidad indígena

> Esa fuerza espiritual que está detrás de la decisión y la voluntad de seguir siendo, es un requisito indispensable para formular un nuevo proyecto nacional, viable y auténtico
>
> (Guillermo Bonfil 1989)

El "período pluralista" no supone una excepción al resto de etapas discursivas en lo que se refiere a la propuesta de soluciones por parte de los intelectuales a la situación de los indios, que como en todas las etapas ha sido previamente problematizada, considerada como un problema. En este período retórico, la resolución expuesta es el reconocimiento de la sociedad mexicana como pluralista, a través de la valoración de la diferencia y la aplicación de políticas de identidad indígena. Puede establecerse como antecedente de esta solución, y también de exposición del problema, algo que Guillermo Bonfil relata en 1987. Afirma el autor en este temprano momento que la problemática nacional se explica por la incompatibilidad de las dos civilizaciones que han convivido en México a lo largo de su historia. La razón de ello, continúa el autor, es que las élites, "los grupos que han detentado el poder político", a lo largo de la historia de Nueva España y México, siempre identificados con lo occidental, han diseñado proyectos de nación en los que no había un lugar para los indígenas (Bonfil 1989: 101 y 102). Podría ponerse en duda, y de hecho esta investigación lo hace, que el indio haya estado ausente de los proyectos nacionales mexicanos; por el contrario siempre ha estado muy presente. Sin embargo, cada discurso se legitima a partir de la afirmación de que se ha redescubierto a los indígenas, como es el caso de la presente retórica.

La "diversidad cultural", sigue argumentando Bonfil, siempre ha sido considerada "un obstáculo que impide caminar por el sendero cierto hacia la meta única". El colonizador y sus herederos son siempre de la misma opinión (ibíd., 102). Esta situación ha creado, según el autor, una esquizofrenia que se mantiene desde hace 500 años, consistente en la difícil convivencia entre el México profundo y el México imaginario, que es una problemática mucho más profunda que el resto de las que se producen en el país (ibíd., 109-111). La solución que Bonfil propone para que los dos Méxicos puedan convivir

consiste en dejar de "construir un país imaginario"; por el contrario, habría que construir uno mirando hacia adentro. A la pregunta, ¿qué tenemos para construir este país, para seguir adelante?, el autor responde que existen en México abundantes recursos naturales. Además está todo el conocimiento tradicional. La diversidad poblacional también es un recurso para Guillermo Bonfil (ibíd., 223-226). Por su parte, la "fuerza espiritual de los indios" impulsará el nuevo proyecto nacional.

Con todos los elementos que enumera, propone el antropólogo la elaboración de un nuevo proyecto nacional (ibíd., 228). Para su elaboración, habría que comenzar por reconocer que México es un país atrasado y subdesarrollado, y que el proyecto mestizo no ha funcionado y debe desecharse. Pero existe otra opción, que el autor respalda, consistente en reconocer a la "civilización mesoamericana" para la construcción de un proyecto plural. El pluralismo, en lugar de ser un hándicap como hasta ahora, constituiría el núcleo mismo del proyecto: "La diversidad de culturas no sería solamente una situación real que se reconoce como punto de partida, sino una meta central del proyecto: se trata de desarrollar una nación pluricultural sin pretender que deje de ser eso: una nación pluricultural" (ibíd., 232). Para este proyecto del México profundo, Bonfil enfatiza la importancia de lo territorial, que va a tener bastante peso en muchos de los pensadores del período discursivo presente. La propuesta de reorganización territorial del antropólogo consiste básicamente en que se repartan las tierras de acuerdo con el reconocimiento de las poblaciones indígenas existentes (ibíd., 238 y 239). Lo que propone Bonfil va orientándose al autogobierno, punto también muy presente en las reivindicaciones posteriores. También en un momento temprano, 1987, Salomón Nahmad Sittón escribe acerca de la solución al problema indígena, anticipándose al presente período discursivo. Afirma el autor que México se encuentra inmerso en una de las mayores crisis de su historia. En la misma línea que Bonfil, Nahmad habla de un nuevo proyecto pluralista, que:

> [...] no podrá imaginarse y diseñarse sin la inclusión de los grupos étnicos, dentro de éste. El fracaso de las anteriores políticas debe servir para configurar el futuro, reconociendo y ratificando los derechos reclamados históricamente por los grupos étnicos, al aceptar la pluralidad étnica como la base del proyecto nacional (Nahmad 1987: 21).

Como viene observándose, en las crisis se acude a los indígenas. Cuando la nación entra en una fuerte crisis, se recurre a lo indio para redefinirse. Nahmad así lo hace también en esta ocasión. La solución que en esta etapa discursiva se propone a lo anteriormente expuesto, a subsanar los errores cometidos en el pasado respecto al tema indígena y a que se materialice y se acepte lo que "realmente" es un indio y que hasta ahora no se ha sabido reconocer, es el respeto a lo que se denomina "derechos culturales y políticos indígenas". La reclamación de derechos es lo único válido para el presente discurso[22]. Miguel Alberto Bartolomé expresa, en este sentido, que el derecho a la existencia cultural alterna forma parte de los derechos humanos. Asevera que, aunque el discurso del pluralismo se va aceptando, no está seguro de que se comprenda su verdadero alcance por parte de quienes lo reconocen, puesto que se sigue considerando la diferencia cultural como un hándicap para la construcción nacional (Bartolomé 1997: 189). Afirma el autor que cualquier aproximación a lo étnico involucra la cuestión de los derechos humanos, porque "[...] la negación del Otro es la primera y más fundamental violación de los derechos humanos [...]" (ibíd., 193).

Una discontinuidad fundamental con la etapa discursiva anterior, en la que también se reclamaban los derechos de los indios, es que el tipo de reivindicaciones ha variado. Antes eran de clase, ahora son de etnia. Sin embargo, se mantiene una continuidad con los anteriores períodos: el indio sigue siendo un problema nacional[23]. La crisis es de todo el Estado. Una diferencia fundamental respecto a los discursos precedentes, según los autores críticos con ellos, es que ahora ya el indio no debe adaptarse a la nación, sino que es la nación la que debe adaptarse al indio, porque se deduce de las ideas de los pensadores del período que el indio es nacionalista y, además, es activo, luego debe

22. Dicha solución, enunciada por Héctor Díaz-Polanco, consiste en un "[...] proyecto político de orientación contrahegemónica y de alcance nacional que incluya orgánicamente la cuestión étnico-nacional; [...] que recoja las reivindicaciones de los pueblos y comunidades, que proponga soluciones a su problemática y un plan de lucha preciso para alcanzarlas" (Díaz-Polanco 2003: 148).

23. "La transición democrática mantiene como elemento fundamental de su plataforma programática la llamada "cuestión étnico-nacional", ya que la situación de miseria extrema, explotación y marginación social y política de los pueblos indios es parte de los grandes problemas nacionales. La sociedad mexicana debe pagar la deuda histórica que nos han delegado los regímenes autoritarios y racistas" (López y Rivas 1996: 101).

erigirse como interlocutor, cosa que antes, dicen, no se le permitía. De este modo, supuestamente el indígena se confiere sus propias soluciones, que lo son también para el problema nacional. Al ser un problema de todo el Estado, la reforma entonces debe aplicarse a todo el Estado.

Las reclamaciones de los derechos culturales y políticos indígenas se expresan con un tipo de discurso muy característico del momento, que algunos autores denominan lenguaje indianista. Este discurso expresa la tendencia ideológica de las organizaciones indígenas, ya existente durante el período anterior, pero generalizada en éste, llamada indianista. Podría afirmarse que esta ideología surge en el marco de la disyuntiva entre etnia y clase, como triunfo de la primera frente a la segunda: "[...] la ideología indianista surgió como una alternativa al vacío ideológico (en cuanto a pueblos indígenas se refiere) de las principales filosofías políticas tanto liberales como marxistas" (Stavenhagen 1997: 26). Es necesario subrayar, respecto a lo anterior, que no parece que haya existido, según lo descrito en esta investigación, ningún vacío ideológico respecto a los pueblos indígenas a lo largo de la historia del México independiente. Continúa afirmando Rodolfo Stavenhagen que pueden resaltarse cinco grandes ejes en torno a los cuales gira el indianismo, que constituyen las reivindicaciones de las organizaciones indígenas a partir de la década de 1990: definición y status legal, derecho a la tierra, identidad cultural, organización social y costumbre jurídica y participación política (ibíd., 27).

Según Guillermo de la Peña, las demandas que hacen las organizaciones indígenas, que serían las que deben atenderse para así lograr la resolución del problema, se dividen en agrarias, políticas y culturales. Las primeras consisten en la devolución de la tierra que históricamente perteneció a las comunidades indígenas; y también se pide la "reconstitución de territorios étnicos", aunque no queda claro lo que esto supone según el autor. Las demandas políticas básicamente reclaman la independencia de las autoridades mestizas locales, "el reconocimiento de formas culturalmente específicas de democracia y justicia" y "la creación de un nivel de representación étnica" (De la Peña 1995: 129 y 130). Por último, las culturales exigen "el reconocimiento de las lenguas indígenas como vehículos válidos para la educación nacional", la educación bilingüe obligatoria y "el derecho a definir un universo de valores humanos y metas individuales y colectivas, así como los medios para alcanzarlas". Otra demanda cultural es la referida a legis-

lación. Para concluir respecto a las demandas, afirma el autor que "[...] lo que está en juego es una concepción de la mexicanidad y la nacionalidad que difiere del mestizaje y la homogeneidad, puesto que el mestizaje de hecho ha sido un instrumento de exclusión" (ibíd., 130). En otras palabras, lo indio y lo nacional finalmente no se diferencian, sino que constituyen un único problema, como viene pasando desde el momento de la Independencia.

Héctor Díaz-Polanco también hace énfasis en que el problema indígena y el nacional van de la mano. Afirma el autor que para resolver "la cuestión étnico-nacional" es necesario introducir cambios. Y no coyunturales, sino estructurales, como el fin de las relaciones de explotación en el interior de la sociedad. Como sucedía en el discurso marxista, se sigue aseverando que los indígenas son los más explotados. Sin embargo, yendo más allá de las ideologías marxistas, Díaz-Polanco dice que hace falta trascender lo socioeconómico en las transformaciones (Díaz-Polanco 2003: 156). Entre otras, dichas transformaciones estarían referidas a cuestiones territoriales indígenas, organización político-administrativa de las comunidades, participación indígena en los asuntos nacionales que les competen, definición de la nación como multiétnica y pluricultural, respeto a la diferencia socio-cultural indígena y control de los recursos medioambientales de sus territorios por parte de los indios (ibíd., 157 y 158). La aplicación de todas ellas supondría, dice Díaz-Polanco, construir una nueva nación (ibíd., 159).

Para la inmensa mayoría de los autores del "período pluralista", ni el liberalismo, ni el "indigenismo clásico", ni el "crítico" fueron la respuesta al problema indígena, tampoco lo fue el marxismo. La respuesta es la construcción de una sociedad pluriétnica. Para ello, dicen estos intelectuales, deben respetarse los derechos exigidos a través de las demandas indígenas. Pueden resumirse las principales demandas, enunciadas por los pensadores del período como solución al problema indígena, y por tanto al nacional, en cuatro grandes ejes: autodefinición, autoidentificación e identidad cultural; organización social, costumbres jurídicas, usos y costumbres y reformas constitucionales; derechos humanos; y autonomía y autodeterminación. En algunos aspectos se solapan, pero son diferenciados de este modo en las exposiciones de los pensadores. El primero es de carácter predominantemente cultural, mientras que los otros tres son fundamentalmente políticos, aunque el segundo reclama cuestiones de orden legislativo

en exclusiva. El cuarto está muy vinculado al territorio. Y el segundo, los derechos humanos, constituye en gran medida la base sobre la que el resto se sustenta.

Esta reclamación de los distintos derechos indígenas se remonta, según Margarita Nolasco, al final del siglo xx, momento en que dice la autora que la actitud de los indios comienza a cambiar. La variación se produce, en opinión de Nolasco, porque la condición indígena comienza a ser aceptada por sus propios protagonistas, a modo de reencuentro consigo mismos, como "[...] una forma de lucha por su identidad, su lengua, su cultura, su territorio y para ser, o volver a ser, pueblos indígenas" (Nolasco 2003: 36). Esta lucha da inicio, o al menos cobra visibilidad, tras el levantamiento del EZLN, que imprimió un nuevo sentido a "la condición indígena nacional". Con ello, continúa la autora, los indios empezaron a considerarse "como lo que eran", los dominados desde la Colonia. Además, numerosos, diferentes entre sí y respecto al resto de la población, es decir, heterogéneos, con identidad propia, que no es la que se les ha asignado previamente como indios o indígenas. Y, por último, asumen que unidos o por separado, "[...] conforman interlocutores básicos para el Estado, aún cuando éste se niegue a reconocerlo" (ibíd., 36). Este reproche al Estado es sumamente frecuente en los pensadores de esta etapa, aunque el discurso del Estado es similar en abundantes aspectos al que ellos emplean.

La demanda de políticas de identidad cultural es fundamental en la retórica de este período, y es una de las principales novedades del mismo, frente al anterior en que la atención estaba puesta predominantemente en lo económico. Mediante la petición de medidas de carácter cultural, se reclama la protección de la cultura indígena, esto es, de lo que se considera un gran legado de conocimientos tradicionales que los grupos indios deben mantener y extender al resto de la nación. Destaca entre ellos el idioma, las lenguas indígenas[24].

En lo que se refiere a organización social, costumbre jurídica, usos y costumbres y reformas constitucionales, constituyen una reclama-

24. Arturo Warman afirma lo siguiente al respecto: "Las lenguas son construcciones milenarias que contienen sabiduría, literatura, sistemas de conocimiento y clasificación originales, asociaciones y matices irrepetibles para las percepciones o sentimientos; son auténticos tesoros de la humanidad" (Warman 2001: 40).

ción constante de los pueblos indígenas según la mayor parte de los autores del período. Carlos Zolla y Emiliano Zolla Márquez dicen respecto a derecho indígena, derecho consuetudinario, usos y costumbres, costumbres jurídicas y sistemas normativos locales que el *corpus* de normas que rigen a la comunidad tiene categoría como para hablar de "sistemas normativos locales", es decir, de un "derecho indígena" y no sólo de "usos y costumbres". Sin embargo, prosiguen los autores, este derecho consuetudinario indígena, que se ha ido desarrollando con el tiempo y tiene diferentes características en los distintos pueblos indígenas, se encuentra siempre desplazado por el derecho positivo. Por último, los autores ponen en relación el derecho indígena con el reconocimiento de los pueblos indígenas, y esto último con el alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, puesto que la reforma constitucional en materia de derechos indígenas constituye una de sus principales reivindicaciones (Zolla/Zolla Márquez 2006: 117-121).

En este sentido, Gilberto López y Rivas señala que "el reconocimiento de los derechos de los pueblos indios dentro del marco constitucional" fue un precedente del reciente fortalecimiento del movimiento indígena e incluso del levantamiento zapatista (López y Rivas 1996: 87). Por su parte, Krotz establece como precedentes del debate sobre los derechos indígenas la Aprobación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo en 1989, que describe como un importante reconocimiento internacional de la existencia de los pueblos indígenas y de sus derechos como tales; la contra-celebración del V Centenario; y las modificaciones constitucionales de muchos países latinoamericanos, en el caso de México, la modificación del artículo 4º constitucional (Krotz 2003: 9).

Estas reformas constitucionales, según el discurso característico del período, tienen implicaciones más profundas de lo que a primera vista pudiera parecer, porque reforma de la constitución y reforma del Estado van en casi todos los casos unidas. De hecho, la reforma del Estado para que se convierta en pluricultural y acoja a las poblaciones indígenas sin necesidad de que éstas se vean obligadas a modificarse, es la reclamación más frecuente en los autores analizados. Para reformar la ley, Stavenhagen afirma que es necesario tener varios elementos en cuenta: la enorme variedad de grupos indígenas, con lo que retorna la idea de la heterogeneidad y de que "indio" en sí no significa nada; la mezcla de

indígenas y no indígenas; y la migración. Todo ello puede de nuevo llevar al replanteamiento de la definición de indígena, pues para reformar la ley en función de los indígenas, se recomienda tener en cuenta la gran variedad de grupos. Cabría preguntarse entonces qué tienen en común estos grupos, si ser indio significa algo concreto, acerca de la mezcla entre elementos indígenas y no indígenas, sobre el mestizaje y, por último tener en consideración la migración. En cuanto a esta última, ¿es indio el que vive en territorio indígena, o no puede definirse simplemente por ello?, cuándo los indígenas migran, ¿siguen siéndolo? (Stavenhagen 1997).

Miguel Alberto Bartolomé cita como acción legislativa más relevante en relación a los grupos indígenas la reforma al artículo 4º de la Constitución mexicana, de 1990[25]. Por su parte, Héctor Díaz-Polanco aborda la reforma constitucional alegando que las expectativas eran grandes, aunque no se vieron cubiertas, al menos, en opinión del pensador, no para las reclamaciones autonomistas de las organizaciones indígenas. Díaz-Polanco trata las diferentes reformas legales sobre la cuestión indígena llevadas a cabo en los últimos tiempos. El reconocimiento de derechos culturales se refleja en el artículo 4º, y del reconocimiento de derechos agrarios se ocupan distintos documentos legales[26]. En lo que atañe al primero, es tachado por el autor de insufi-

25. Que consistió en añadir lo siguiente a dicho artículo: "La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en los pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en los que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley" (Bartolomé 1996: 11 y 12).

26. "Por lo que hace a la cuestión agraria, disponemos de varias fuentes: a] El propio artículo 27 reformado, que en el segundo párrafo de su fracción VII a la letra dice: 'La ley protegerá la integridad de las tierras de los grupos indígenas'. b] Lo dispuesto en el artículo 106 de la Ley Agraria, de esta manera: 'Las tierras que corresponden a los grupos indígenas deberán ser protegidas por las autoridades, en los términos de la ley que reglamente el artículo 4º y el segundo párrafo de la fracción VII del artículo 27 constitucional'. Y c] Lo contenido en el párrafo segundo del artículo 164 de la misma ley: 'En los juicios en que se involucren tierras de los grupos indígenas, los tribunales deberán considerar las costumbres y usos de cada grupo mientras no contravengan lo dispuesto por esta ley ni se afecten derechos de tercero. Asimismo, cuando se haga necesario, el tribunal se asegurará de que los indígenas cuenten con traductores'" (Díaz-Polanco 2007: 142 y 143).

ciente por sus ausencias y por su vaguedad; y en lo referente al segundo, afirma el pensador que la reforma no vela por los intereses de los indígenas (Díaz-Polanco 2007: 142-144). Por su parte, Gilberto López y Rivas toma como un inicio de reforma estatal, aunque coyuntural, el añadido al artículo 4º (López y Rivas 1996: 93). En el mismo sentido, Alicia Castellanos afirma que la reforma establece un principio de tolerancia y respeto a la diversidad cultural, pero resulta insuficiente, porque la transformación del Estado no se ha producido (Castellanos 2003: 25).

Este reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural de la nación que establece la reforma constitucional, pues, es en cierta manera inútil por sí solo según muchos pensadores del período, porque no "ha modificado el carácter excluyente de las identidades dominantes" (ibíd., 26). Además, cuando los autores llevan a cabo comparaciones de la reforma a la Constitución mexicana con las hechas a otras cartas magnas latinoamericanas, como la nicaragüense o la brasileña, consideran que es demasiado restringida (López y Rivas 1996: 89). En este sentido, opina Héctor Díaz-Polanco que las reformas constitucionales no ponen fin a las "[...] dificultades para la realización de las demandas históricas de los pueblos indios, que incluye diversos escollos políticos e históricos" (Díaz-Polanco 2007 [1997]: 144)[27].

El fondo de esta reforma, a pesar de que para muchos autores sea demasiado tímida, causa polémica porque lleva a la antigua discusión, vigente desde el proyecto nacional decimonónico e incluso desde época colonial, de si los derechos deben ser iguales para todos o, por el contrario, discriminatorios para algunos, aunque sea de manera positiva. Esta pregunta constituye un dilema de difícil resolución que

---

27. Menciona el autor los siguientes escollos:

1) La relativa debilidad de las organizaciones indias independientes, lo que les dificulta impulsar su proyecto [...] Décadas de política indigenista no pasan en vano.

2) La presencia de la problemática de los pueblos indios es todavía insuficiente y limitada a escala nacional [...] no se ha desarrollado una "opinión pública" suficientemente comprensiva y receptiva ante las demandas históricas de los indígenas.

3) Existe una abierta contradicción o desfase entre el reclamo de respeto hacia las formas de tenencia india y sus modos de vida propios, y la atmósfera política e ideológica predominante que pone el énfasis en el individualismo, las ventajas del mercado, la competencia sin límites, la volatilidad de la experiencia y de las tradiciones, y otros valores similares asociados a los tópicos "posmodernos" actualmente en boga (Díaz-Polanco 2007 [2007]: 145).

va reapareciendo a lo largo de la historia mexicana, predominando en cada etapa discursiva una de las posturas. En este momento, la respuesta por parte de muchos de los pensadores que abordan el tema de los derechos indígenas es el posicionamiento del lado de la discriminación y remite a los derechos humanos, ya que gran parte de ellos afirma que existen dos tipos de derechos que es necesario respetar y defender: los humanos universales y los exclusivamente indígenas. Sobre este tema, Pedro Pitarch y Julián López García observan que los derechos humanos son desde hace pocos años "la expresión moral de mayor uso compartido" en ciertas regiones indígenas[28]. Y, por otra parte, que

> [...] el concepto de los derechos humanos resulta vago y sobre todo es objeto de muy distintas interpretaciones [...] Desde quien concibe los Derechos Humanos en los términos ilustrados de los derechos civiles y políticos de libertad e igualdad, a quienes los interpretan de una forma más amplia como derechos individuales, sociales y culturales (étnicos), o para quienes los Derechos Humanos son sinónimo de "justicia social" (Pitarch/López García 2001: 10).

De esta manera, los autores encuentran que las reclamaciones en base a estos derechos resultan ambiguas y pueden abarcar un amplio espectro de cuestiones. Sin embargo, otros pensadores consideran los derechos humanos como algo muy concreto e indiscutible, y argumentan de tal modo que terminan equiparando los derechos humanos con los indígenas:

> En relación con los indios de México [...] surgen dos problemas en lo que hace a los derechos humanos; por un lado, que éstos, tal como los promulga la Declaración Universal de los Derechos Humanos, no incluyen algunos que ellos consideran primordiales, y por otro, los derechos humanos son casi todos individuales y, para los grupos indígenas, los derechos colectivos son básicos y especialmente importantes (Nolasco 2003: 32).

Margarita Nolasco afirma que los indígenas no están en contra de los derechos humanos, pero que en algunas ocasiones no los conocen

---

28. Pedro Pitarch y Julián López García hacen alusión al área maya del sur de México y Guatemala.

o comprenden, y en todas no sienten que sean respetados en lo que se refiere a ellos. Y, añade la autora, hay algunos aspectos que ellos consideran importantes y no se reconocen como derechos humanos. De ellos, enumera la dignidad, "[...] el derecho a recibir un trato digno, de acuerdo a sus propias reglas" (ibíd., 32); la justicia, "[...] reconocimiento a la personalidad jurídica del sujeto indígena [...]" (ibíd., 32); el no sometimiento a esclavitud; los derechos culturales; los derechos colectivos; y autodeterminación, territorio y justicia propia (ibíd., 33-35). Continúa Nolasco aseverando que la negación de los que ella ha mencionado como derechos fundamentales de los pueblos indígenas es en realidad una negación total de dichas poblaciones: "[...] el Estado mexicano se niega a ver a sus indios y ellos, a su vez, se niegan a sí mismos" (ibíd., 35). Por su lado, Esteban Krotz también considera los derechos indígenas, concretamente los culturales, incluidos en los derechos humanos (Krotz 2003: 16).

Nolasco concluye sobre esta cuestión de los derechos humanos y los indígenas afirmando que entre los derechos humanos con demasiada frecuencia no se incluyen los indígenas, que la autora define como: "[...] el conjunto de exigencias y demandas planteadas por los pueblos indios al Estado mexicano para dar solución a los viejos y nuevos problemas de desigualdad, exclusión, marginación, discriminación y colonización a la que han estado sujetos en los últimos 500 años" (Nolasco 2003: 37). Derechos indígenas que no están actualmente incluidos en los humanos serían los siguientes: "a su reconocimiento como pueblos", "a la diferencia cultural y lingüística", "a la libre determinación mediante la autonomía", "a las tierras y territorios indígenas", "al reconocimiento de los sistemas jurídicos propios", "al desarrollo desde la perspectiva indígena", "a una educación transcultural". Todos los derechos enumerados los resume la autora en el concepto de "ser ellos mismos" por parte de los indígenas, en su propio territorio y de acuerdo a su cultura y tradición (ibíd., 37 y 38).

A este debate sobre derechos humanos e indígenas añade Rodolfo Stavenhagen que los "derechos étnicos" son cierto tipo de derechos humanos que deben contemplarse respecto a las poblaciones indígenas porque su "[...] situación es particularmente vulnerable debido precisamente a las desventajas y violaciones que sufren como entidades con características étnicas propias, distintas de los de la sociedad dominante" (Stavenhagen 2001a: 168). Pero existe un problema, pues tradicio-

nalmente se han concebido los derechos humanos como individuales, y los indígenas son colectivos. Stavenhagen discute esta visión tradicional al afirmar que ciertos derechos humanos sólo pueden ejercerse de modo colectivo y otros sólo pueden ejercerse si previamente se han visto reconocidos otros derechos colectivos. Este sería el caso de las minorías étnicas y los pueblos indígenas en el contexto de los Estados nacionales o multinacionales (ibíd., 173-175). Asevera el autor que es necesario el establecimiento de mecanismos para la defensa de los "derechos culturales específicos de las comunidades y pueblos" que trascienden los derechos individuales. De ahí la importancia de la noción de derechos colectivos (Stavenhagen 2001b: 376).

Para llegar a las anteriores cuestiones sobre derechos humanos e indígenas, Stavenhagen lleva a cabo una argumentación que va de lo general, los humanos, a lo particular, los indígenas. Habla el autor de la "primera generación" de derechos humanos, los civiles y políticos o las libertades individuales fundamentales; y de la "segunda generación", que incluye los derechos económicos, sociales y culturales, donde entrarían los indígenas (Stavenhagen 2001a: 111). Incluso afirma el antropólogo que Naciones Unidas considera la autodeterminación de los pueblos como un derecho fundamental. Sin embargo, reconoce que este derecho puede o no aplicarse a los grupos indígenas en función de lo que se entienda como "pueblo", puesto que en el caso de los indígenas representaría un problema enfrentar la autodeterminación a la integridad territorial de los Estados y que la ONU lo enuncia pensando en los países nacidos de la descolonización, no con connotaciones étnicas (ibíd., 112-117). Por último, hace referencia Stavenhagen a "ciertos derechos colectivos especiales", que aunque son objeto de discusión, constituirían derechos indígenas en virtud de la "colonización anterior" (Stavenhagen 2003: 119). No obstante, el autor no se pronuncia en cuanto a si la identidad cultural puede o no considerarse como un derecho humano, ya que, dice, interfiere con ciertos derechos universales del individuo. Por último, alude el antropólogo a la "tercera generación" de derechos humanos, que serían los referidos al derecho al desarrollo, pero no al desarrollo nacional, que puede ser sumamente agresivo con los indígenas, sino a lo que el autor denomina "etnodesarrollo", Entendido como el derecho de los grupos étnicos a elevar "[...] sus niveles de vida según sus propios términos y mejorar su status respecto al resto de la sociedad [...]" (Stavenhagen 2001a: 154).

En último lugar en lo que atañe a esta cuestión de las reclamaciones indígenas, se encuentran la autonomía y la autodeterminación. Miguel Alberto Bartolomé afirma al respecto que la primera de ellas constituye un término, utilizado desde hace años por organizaciones indígenas y pensadores latinoamericanos, inspirado en el proceso nicaragüense y por el modelo de las autonomías europeas. En México, asevera Bartolomé, el concepto pasó a primer plano, convirtiéndose en una de las principales demandas llamadas étnicas, a partir del levantamiento zapatista del año 94 (Bartolomé 1996: 9). Por su parte, Díaz-Polanco también opina que zapatismo puso sobre la mesa el debate de la autonomía y subraya la cuestión como algo de fundamental importancia:

> Ya se puede contar como uno de los principales aportes de la rebelión chiapaneca el haber permitido iniciar un debate a fondo de la cuestión étnico-nacional, en busca de una solución democrática, con amplia participación de los sectores sociales y políticos del país. Hasta el estallido [...] los indígenas eran un "problema" del que debían ocuparse los especialistas, particularmente los antropólogos y unas cuantas pequeñas dependencias del gobierno; pero no constituían una cuestión de importancia nacional (Díaz-Polanco 2007 [1997]: 149).

No obstante, la definición del término "autonomía" es compleja. Afirma José Bengoa que constituye un concepto sumamente confuso, que puede significar desde la afirmación étnica hasta la independencia (Bengoa 2007: 145 y 146). Dice el autor que el vocablo tiene como mínimo tres acepciones. En primer lugar, puede interpretarse como algo muy similar a la "autodeterminación de los pueblos". Por otra parte, puede asumirse como solamente vinculado a la cultura. Y, por último, puede hacer referencia a la búsqueda de autogobierno, aunque sin poner en peligro la integridad del territorio nacional (ibíd., 91 y 92). También Héctor Díaz-Polanco habla de la existencia de diferentes concepciones de la autonomía, concretamente dos. En la primera de ellas, el término se entiende "[...] como un sistema jurídico-político encaminado a redimensionar la nación, a partir de nuevas relaciones entre los pueblos indios y los demás sectores socioculturales" (Díaz-Polanco 2007 [1997]: 17); y en la segunda se toma como próxima a la "autarquía" o al "ensimismamiento". Opina el autor que en este segundo caso la propuesta consiste en un "exhaustivo catálogo de demandas específicas", pero que no contiene una alternativa concreta

sobre la organización del Estado nacional multiétnico, por lo que la autonomía no es en él la "demanda madre" como sucede en el primero (ibíd., 17).

En otra clasificación, Héctor Díaz-Polanco diferencia entre autonomía comunal y regional. La primera de ellas, consistente en considerar que la autonomía debe únicamente ejercerse en el nivel comunal, puesto que es en él donde se desarrolla la vida indígena, es sostenida por los ideólogos del Estado. La segunda propone la práctica de la autonomía a nivel regional, y es de la que se muestra partidario el autor, porque considera que a pesar de que efectivamente la comunidad es el espacio de desenvolvimiento de los indios, no se encuentra aislada, sino que interactúa con otras entidades a nivel municipal y regional. Díaz-Polanco habla del enfrentamiento entre las dos posturas descritas afirmando que está relacionado con "la redistribución del poder" o, en otras palabras, con la poca disponibilidad del Estado para dejar que las comunidades resuelvan problemas de trascendencia (ibíd., 52 y 53). No obstante, para Díaz-Polanco, la división de opiniones en lo que se refiere a la autonomía no es nueva, sino que ya en la Colonia existía, lo que confiere antigüedad histórica a lo que el autor considera como la demanda central de los pueblos indios (ibíd., 19). El autor se posiciona del lado de la primera clasificación de las dos actuales que expone porque considera la autonomía como el núcleo de las reivindicaciones, la relaciona con la multietnicidad y la eleva a la categoría de solución a los problemas nacionales[29].

Una de las críticas que algunos detractores del concepto de autonomía aplicado a los grupos indígenas le hacen está relacionada con el riesgo de balcanización que podría entrañar. Miguel Alberto Bartolomé responde a esta crítica aseverando que el término no es sinónimo de fragmentación del Estado, sino que consiste en el reconocimiento del proyecto de las etnias como alternativo, aunque paralelo, al estatal (Bartolomé 1997: 38). Añade el autor algo importante respecto a su

29. "Como regla los países latinoamericanos son sociedades pluriétnicas, pero en los que el Estado-nación está organizado política y socioculturalmente en términos de patrones monoétnicos. El reconocimiento de la multietnicidad más allá de la nueva retórica, sin romper la unidad nacional, implica dar expresión política a la diversidad, es decir, dar lugar a la constitución de entidades autónomas. El régimen de autonomía sería pues la pieza clave del futuro Estado multiétnico" (Díaz-Polanco 2007 [1997]: 15).

concepción de la autonomía, y es la definición de la misma como "manejo autónomo de los recursos existentes en las regiones étnicas por parte de sus poseedores". Estos recursos no se limitan a los naturales, territoriales y económicos, sino que también incluyen los culturales, de los cuales Bartolomé menciona los políticos, lingüísticos, terapéuticos, artísticos, arqueológicos, tecnológicos, filosóficos, educativos, etc. Las culturas indígenas son consideradas en esta etapa discursiva un gran valor y no se pierde ocasión de aludir a ello: "Tradicionalmente se les ha negado a las sociedades indias el reconocimiento de que son portadoras y creadoras de cultura, estando por lo tanto capacitadas no sólo para consumirla sino también para producirla" (Bartolomé 1996: 10). Miguel A. Bartolomé coincide con Guillermo Bonfil en la cuestión de la producción y exportación a otros sectores de cultura por parte de los indígenas.

La cuestión de la autonomía es un tema de absoluta centralidad y actualidad durante el período que nos ocupa. Es el meollo de la cuestión en estos momentos, y es sumamente polémica. Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Barabás así lo afirman. También estos autores subrayan la importante influencia del EZLN, que, al hacer suyas las propuestas autonómicas y situarlas como uno de los núcleos de las negociaciones con el gobierno, logró que la cuestión tomara la importancia que hoy en día tiene. Las discusiones que genera se deben fundamentalmente, dicen los autores, a las distintas acepciones e interpretaciones que el término puede tener. Para los sectores institucionalistas, la autonomía supone una amenaza a la integridad del Estado, "pone en peligro la unidad nacional". Para otros, guarda ciertas similitudes con la "política de reservaciones", que deja a los indios al margen del Estado. Por último, exponen los autores la visión que consideran correcta:

> [...] desde una perspectiva que reconozca la legitimidad histórica y contemporánea de la dinámica étnica, la autonomía no es sino el reconocimiento del derecho a la autodeterminación de los pueblos, que supone no sólo la transferencia de una serie de competencias del Estado hacia las regiones étnicas, sino también la aceptación de la diferencia cultural en la organización del mismo. Esto implica que un Estado que ha reconocido su carácter pluriétnico con las reformas constitucionales de 1990, asuma esa condición en términos políticos y organizativos (Bartolomé/Barabás 1998: 13).

Por otra parte, Gilberto López y Rivas afirma que la autonomía es la demanda central que resume las reivindicaciones de los indígenas organizados, en el marco de "[...] un proceso de restauración étnica de los pueblos indios de México y de América Latina en general. La presencia de los pueblos indios como sujetos políticos activos es un hecho cada vez más evidente" (López y Rivas 1996: 19). La autonomía, para el autor, es la "expresión esencial de la libre determinación"[30]. López y Rivas dice además que, en contra de lo que suele opinarse, la autonomía no entraña peligro alguno para la unidad nacional, ni para la seguridad nacional, al contrario, puede ser la solución para determinados problemas que de no resolverse sí pueden conducir al país a la separación. De nuevo surge la idea, tantas veces expuesta por los pensadores mexicanos de los siglos XIX y XX, de que la solución al problema indígena es también una solución a los problemas nacionales. La autonomía, para el autor, no supone "una renuncia a la soberanía estatal nacional" (ibíd., xxi). Además, según López y Rivas, la autonomía toma en cuenta "diferencias reales en la sociedad nacional". De este modo, aparece nuevamente una constante: se hace una interpretación "verdadera" de la situación, frente a la equivocación o falsedad de otras. En su esencia, la autonomía es:

> [...] que los pueblos indios puedan decidir los proyectos económicos a poner en práctica, el tipo de gobierno, las formas de participación en los órganos de la jurisdicción del Estado, el destino y las condiciones de la explotación de sus recursos naturales, en suma, la forma de incorporación igualitaria y democrática a la sociedad nacional (ibíd., xxii).

Otros autores se muestran más dubitativos a la hora de ofrecer una definición de autonomía. Carlos Zolla y Emiliano Zolla Márquez dicen en este sentido que no existe un acuerdo en cuanto a qué significa exactamente el término ni qué rasgos tendría si se aplicara a las poblaciones indígenas del país (Zolla/Zolla Márquez 2004: 127). No obstante, citan una

30. Que explica del siguiente modo: "[...] implica que determinado sujeto sociotécnico, considerado como pueblo, puede, en todo momento, decidir su propio destino en el marco de un Estado-nación; o que el desarrollo de sus procesos políticos puede llevarlo a la conformación de una entidad de naturaleza nacional que, en algún momento, opte por el derecho a la autodeterminación, lo que significa, en el sentido estricto, el establecimiento de su propio Estado nacional [...]" (López y Rivas 1996: xx).

definición de Bartolomé y Barabás que afirma que la autonomía implicaría no sólo cambios en las comunidades sino en toda la nación, puesto que además de transferirse ciertas competencias del Estado a las comunidades, el primero debería aceptar que integra en sí la diferencia cultural y organizarse en consecuencia. Añaden Zolla y Zolla Márquez que la autonomía no suele aparecer en los debates y propuestas de manera aislada, sino que normalmente se pone en relación con otros derechos, como la libre determinación, la instauración del derecho indígena y el derecho al territorio. En todo caso, el régimen autonómico debería construirse sobre "prácticas políticas, jurídicas, económicas y culturales tradicionales", "los sistemas de cargos, el trabajo comunitario, la comunidad lingüística, la historia y el territorio común". Este régimen traería como consecuencia la desaparición de las igualdades entre las poblaciones indígenas y el resto de la sociedad (2004: 126-128).

Además de las definiciones y aproximaciones al concepto de "autonomía" expuestas, existen otras. Una muy básica establece que consiste en "[...] una de las formas en que algunas organizaciones indígenas han propuesto articular sus derechos colectivos a las estructuras jurídico-políticas del Estado-nación" (López y Rivas 1996: 29). Otra definición hace referencia a que la autonomía es la respuesta a la problemática étnico-social en su conjunto, es una solución integral (ibíd., xxiii). Una tercera definición alude a la relación de autonomía con el concepto de autogobierno y la gestión de recursos (ibíd., 29). En el mismo sentido, Miguel Alberto Bartolomé define autonomía en los siguientes términos:

> [...] autónomos significa autorregularse, darse reglas, autodeterminarse, autogobernarse; autonomía es entonces sinónimo de autodeterminación y de autogobierno. De ninguna manera representa una orientación necesaria hacia la configuración de separatismos o de comunidades políticas independizadas de los Estados que ahora las incluyen [...] Pero para los pueblos indígenas se trata de ejercer uno de los derechos humanos más elementales, el derecho a la existencia: porque un pueblo que carece de autodeterminación carece precisamente del derecho de existir como tal [...] (Bartolomé 1998: 184 y 185).

No obstante, dice Bartolomé que la autonomía no es la única manera de poner en práctica la autodeterminación indígena. La representación parlamentaria sería otra. Y una más sería la ampliación del concepto "etnodesarrollo" enunciada por Rodolfo Stavenhagen, entendida como la concesión de ciertos derechos, al control de la tierra y los recursos, y a

la decisión sobre la organización social, lingüística y cultural, con lo que se replantearía la construcción nacional tomando en cuenta a los grupos indígenas (ibíd., 185). A pesar de ello, puede afirmarse según Gilberto López y Rivas que la autonomía es la "piedra angular" de la democratización que exige la nación. Sin embargo, requiere de la toma de conciencia por parte tanto de las poblaciones indígenas como del resto de la sociedad nacional. Las poblaciones mencionadas deben convertirse, en palabras del autor, en "sujeto autonómico" (López y Rivas 1996: xxii).

Héctor Díaz-Polanco afirma que la autonomía constituye una reclamación de los pueblos indígenas. Con ello, dice el autor, reclaman: "[...] el reconocimiento de derechos de autogobierno, territoriales, jurisdiccionales, facultades y competencias propias claramente especificadas en la juridicidad del país y participación suficiente en las instancias u órganos de "decisión nacional" a fin de garantizar la protección de sus formas de vida" (2006a: 207). La implantación de este régimen debería traer consigo el fin de las "relaciones asimétricas" vigentes en México y una "profunda reforma" del Estado. La lucha por la autonomía, insiste Díaz-Polanco, la llevan a cabo los pueblos indígenas, especialmente los zapatistas. Hace referencia el autor a los Acuerdos de San Andrés como hito en esta lucha (ibíd., 206 y 207). La autonomía, continúa el sociólogo, no significa conservadurismo (mantenimiento estricto de tradiciones, instituciones, formas de organización social, usos y costumbres, etc.). Ciertamente, supone "[...] ser fiel a una identidad, a unas normas y unos valores que dan sentido y profundidad a la vida" (ibíd., 169); sin embargo, también implica cambio, para enriquecer y dar continuidad a esa identidad y a esas normas. Incluso, en palabras de Díaz-Polanco "[...] es una clase de innovación que implica verdaderos desafíos para los cánones de la cultura "nacional" establecida" (Díaz-Polanco 2006b: 169). La autonomía, concluye el autor, no se limita a lo indígena, sino que atañe a toda la nación, pues necesita de un "gran movimiento cultural, moral y político" que incluya "lo mejor de las fuerzas nacionales y regionales" en el proyecto pluralista de México (ibíd., 171 y 172).

Héctor Díaz-Polanco trata ampliamente la autonomía pactada en los Acuerdos de San Andrés entre el EZLN y el gobierno, que tienen lugar en San Andrés Larráinzar, Chiapas, en octubre de 1995. El autor describe los preliminares de dichos acuerdos, en lo concerniente al tema autonómico, explicando la invitación del EZLN a asesores para tratar el tema y las dudas que éstos le plantearon acerca de la posición

en que situarse. La contestación que el subcomandante Marcos ofreció a los asesores en lo referente a la autonomía, obviamente, les desconcertó. Y así lo reconoce Díaz-Polanco: "La respuesta produjo cierto desconcierto. Marcos expresó: 'La línea es que no hay línea'" (Díaz-Polanco 2007 [1997]: 188). Esta afirmación por parte del EZLN ha sido criticada por numerosos autores; sin embargo, el sociólogo justifica esta postura tan poco comprometida con la que supuestamente es la principal reivindicación indígena:

> Específicamente sobre el asunto de la autonomía, Marcos manifestó que los zapatistas tenían sus propias experiencias, pero no habían extraído de ellas una propuesta acabada; en todo caso, no pretendían que una propuesta suya se llevara a la mesa. Más bien, aspiraban a que sus asesores e invitados trabajaran sus diversos planteamientos y enfoques en la búsqueda de una propuesta común. "Lo que ustedes consensen sobre autonomía es lo que el EZLN asumirá y defenderá", concluyó el sub, palabras más o menos (ibíd., [1997]: 188).

Díaz-Polanco da cuenta de los resultados de las negociaciones de San Andrés en lo que se refiere a autonomía indígena. En primer lugar, la definición de autonomía que se ofrece es la siguiente:

> [...] se identificó a la autonomía como "la contribución de los pueblos indios a la necesaria transición a la democracia", a condición de que ella implique "una profunda reforma del Estado" y se asegure "en la Constitución como un derecho pleno, para luego reglamentarlo, tomando en cuenta las distintas particularidades" (ibíd., 189).

Puede observarse que la autonomía en la anterior definición constituye algo borroso, difuso. No queda claro qué es. Podría dar la sensación de que la intención es que sea un comodín, algo reconocido "para después reglamentarlo". Dentro de la propuesta del EZLN sobre autonomía, se añaden algunas reivindicaciones, tampoco demasiado concretas, sin las cuales no podría alcanzarse la autonomía[31]. En el mismo marco de los Acuerdos de San Andrés, no sólo el EZLN pone sobre la mesa

31. "[...] 'sin una reorientación de la política económica; sin un reforzamiento del gasto social; sin una reforma profunda y consensuada del marco constitucional y político en su conjunto, la autonomía carece de sentido'" (Díaz-Polanco 2007 [1997]: 189).

una propuesta de autonomía, también el Instituto Nacional Indigenista, por la parte gubernamental, lo hace. Esta segunda es llamada por el autor propuesta "neoindigenista"[32]. Como era de esperar, Héctor Díaz-Polanco no se siente satisfecho con la propuesta enunciada por el INI[33]. Tras la declaración de propuestas por las dos facciones que forman parte de la negociación, se llega a algunos acuerdos, de los que el autor subraya el compromiso de "desarrollar una nueva política de Estado hacia los indígenas en materia económica, política y de justicia" y "superar la tesis del integracionismo cultural" (203-205). Pero en la última parte de los acuerdos, la referida a la autonomía, no se ponen de acuerdo (ibíd., 207 y 208).

Según otro autor abiertamente prozapatista, Carlos Antonio Aguirre Rojas, la autonomía se define como global y está inserta en el campo de la política, aunque trasciende más allá de él hasta abarcar todo lo social; implica la implantación de la legislación indígena, la independencia jurídica y de gobierno, así como el derecho a la identidad cultural; sin embargo, no se limita a todo ello, sino que lo rebasa:

> [...] los indígenas zapatistas contemporáneos conciben a la autonomía como un vasto y muy abarcativo proceso global, que teniendo una clara intencionalidad e inserción fundamentalmente políticas, desbordan sin embargo, a esta misma esfera de lo político para proyectarse, más universalmente, a todo lo largo y ancho del complejo tejido de la sociedad. Pues es claro que si esa autonomía incluye, sin duda, la idea de regirse de acuerdo a sus propias leyes, y también la dimensión de la independencia jurídica o política frente a poderes y autoridades externas, lo mismo que la afirmación y vigencia soberanas de la propia identidad cultural, o étnica, o civilizatoria, también es evidente que dicha autonomía rebasa con mucho a estas expresiones suyas en el ámbito de lo jurídico, lo político, lo cultural, lo civilizatorio, o lo étnico (Aguirre Rojas 2007: 21 y 22).

---

32. "En la propuesta destacan: 1] el reconocimiento de la comunidad como entidad de derecho público y ámbito de la autonomía que conciben; 2] a 'asociación' o 'coordinación' de comunidades y de municipios; 3] reformas pertinentes, en particular de los artículos 4º y 115 constitucionales" (ibíd., 195 y 196).

33. "En suma, en lugar de un modelo que dejara a la libre determinación de los pueblos indios la definición de la escala de autonomía a que quieren acceder (para lo cual tales escalas deben establecerse como opción), se la limitaba a lo comunal; y en lugar de entidades y gobiernos autónomos, el INI sugería la figura de la asociación o coordinación" (ibíd., 197).

La autonomía tiene, por tanto, como uno de sus principales rasgos, carácter global, que según Aguirre Rojas, se expresa en el campo político, pues supondría la instauración del "Otro Gobierno" zapatista, regido por la "Otra Política", opuesta a la vigente, corrupta y degradada. Tanto el "Otro Gobierno" como la "Otra Política" se inspirarían en la máxima zapatista de "Mandar Obedeciendo" (ibíd., 22). Y, más allá de lo político, la autonomía traería consigo, dice el autor, una "vida nueva", una sociedad no capitalista; tanto en lo que se refiere a la economía, la vida cotidiana, la cultura, las cuestiones de género, la relación con la naturaleza, la organización familiar, el arte, la educación, la salud, el comercio, la comunicación y, por supuesto, el gobierno y la política (ibíd., 23). Finalmente, la autonomía supone la posibilidad de ejercicio de la verdadera democracia, frente a la crisis de la actual. Esta nueva democracia tendría como ejes centrales, como no podía ser de otra manera, el "Otro Gobierno", la "Otra Política" y el "Mandar Obedeciendo" (ibíd., 66 y 67). Se trataría, concretando un poco más, de democracia directa, representativa, cualitativa y atenta a la diversidad, es decir, de "[...] permanente búsqueda del consenso, mediante el debate fraterno, directo y libre, que intenta acercar las posiciones discrepantes en una lógica de rescatar lo mejor y lo más sabio de cada una de esas posturas divergentes" (ibíd., 72).

Tras revisar lo que es la autonomía para los autores del período discursivo, puede pasarse a un repaso de lo que no es, a la definición a través de la negación de algunas relaciones de esta corriente que en ocasiones se establecen, pero que según los pensadores partidarios de ella son falsas. En primer lugar, para los intelectuales favorables a la autonomía es importante dejar claro que ésta no es entrar en el juego político actual (Esteva 1998: 312 y 313). También la autonomía se diferencia nítidamente de todo lo que tenga que ver con el indigenismo (López y Rivas 1996: xxiii). Relativismo cultural y movimiento autonómico tampoco tienen ninguna relación, porque el primero acusa al segundo, en palabras de Gilberto López y Rivas, de "intervenir en la dinámica interna de las culturas". Ante esta acusación, el autor responde con unas palabras que recuerdan las críticas de los indigenistas a los antropólogos que pretendían preservar a los indígenas "como piezas de museo"[34]. Tampoco

34. "[...] no podemos subestimar a los pueblos indígenas. No podemos pensar que cualquier acción del movimiento popular tenga necesariamente un propósito imperativo,

autonomía y postmodernidad tienen nada que ver, pues ambas corrientes se enfrentan en lo relativo a la cuestión de la "representatividad"[35].

Hasta aquí lo tocante a la autonomía. En lo que respecta a la autodeterminación, también es en opinión de algunos autores del período una demanda indígena. Stavenhagen la describe en su relación con "el derecho humano fundamental de la libre determinación de todos los pueblos". Y, al igual que otros autores hacían con la autonomía, niega que esté necesariamente relacionada con la desmembración del Estado, con la independencia política (Stavenhagen 2003: 183). En este sentido, afirma el autor que puede ir "[...] de la simple autoidentificación, en un extremo, al pleno autogobierno, en otro" (Stavenhagen 2001: 118). Además, la autodeterminación puede ser "interna", de manera que no afecte en absoluto a las relaciones del pueblo en cuestión con ningún ente exterior (Stavenhagen 2003: 183). Gilberto López y Rivas define autodeterminación, concepto "[...] entendido como el derecho de pueblos y naciones a elegir libremente su régimen político, económico y cultural, incluida la formación de un Estado independiente, y resolver todas las cuestiones relacionadas con su existencia [...]" (López y Rivas 1996: 35).

Conviven con la corriente de pensamiento expuesta, la que caracteriza al período discursivo presente, otras ideologías alternativas a ella, enfrentadas, que exponen el problema indígena de diferente manera, definen y describen al indio de otros modos y enuncian soluciones distintas a las enunciadas, básicamente la reclamación de los derechos indígenas, que pueden resumirse en autodefinición, autoidentificación e identidad cultural; organización social, costumbre jurídica, usos y costumbres y reformas constitucionales; derechos humanos e indígenas; y autonomía y autodeterminación. Estas disensiones a lo que podría llamarse "proyecto pluralista o multiculturalista" están encabeza-

---

o de injerencia. Esto sería caer en el populismo, en el etnopopulismo, en el sentido de considerar a esos pueblos como crisálidas, como piezas de museo, que no cambian, que no toman decisiones, que no incorporan a sus tradiciones políticas, por ejemplo, cuestiones tales como el socialismo o el nacionalismo" (López y Rivas 1996: xxiii).

35. Gilberto López y Rivas cita a Rodolfo Stavenhagen para explicar este enfrentamiento: "En la llamada condición postmoderna, la cultura es considerada como un factor explicativo por excelencia. Así en lo que se refiere a la cuestión étnica, se afirma a veces que el 'discurso étnico' de antropólogos, políticos e ideólogos 'crea' a las etnias de la nada y les da vida artificial" (López y Rivas 1996: xxiii)

das por organismos estatales como el Instituto Nacional Indigenista; por lo que los pensadores adscritos a dicho proyecto denominan "la élite intelectual mexicana"; y por autores más "clásicos" o más conservadores, por una parte; y por pensadores críticos con ambas corrientes: con la "multiculturalista" y con la "gubernamental" u "oficialista", por otra.

De los tres primeros grupos, destaca Xóchitl Gálvez Ruiz, comisionada nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas durante el Gobierno de Vicente Fox. La autora, partiendo de la premisa de que México cuenta con la población indígena más numerosa de América, narra el "problema indígena" a través de la denuncia de la "indigna situación" en que ésta población se halla, que se refleja en deficiencias relacionadas con mortalidad infantil, nutrición, analfabetismo, vivienda, esperanza de vida y fecundidad (Gálvez 2000: 135 y 136). Las causas de esta situación son, según la autora:

> [...] la marginación en las comunidades indígenas responde a problemas estructurales de poblaciones que han sido víctimas de políticas gubernamentales caracterizadas por el etnocidio flagrante, la integración avasalladora o el paternalismo y que, sólo a finales de nuestro siglo, consideran las posibilidades de una cuestionada autonomía para las comunidades, pese a que la Nación mexicana se reconoce como un espacio pluricultural (ibíd., 2000: 136).

Puede detectarse en las palabras de Gálvez cierta similitud con el discurso "antigubernamental", observable en la mención al etnocidio y al paternalismo gubernamentales, en la crítica al integracionismo previo y en la afirmación del carácter estructural de la problemática indígena. Por el contrario, resulta continuista la asociación entre indio y pobreza. El problema, concluye la autora, es de los gobiernos revolucionarios, pero no de sus ideales, sino de que no han sabido llevarlos a la práctica (ibíd., 136). En esta argumentación sí se marca la particularidad de este discurso gubernamental respecto a los restantes. Por otra parte, cuestiones externas a las comunidades son señaladas por Gálvez como responsables de los problemas de los indígenas, también de manera similar a como lo hacen los autores que se adscriben a corrientes opuestas a la oficialista. Los indios, dice la autora, están sujetos a amenazas que proceden del exterior, tales como la falta de oportunidades, que traen consigo los modelos económicos occidentales (ibíd., 142).

Sin embargo, queda patente un vínculo con pasadas retóricas y una diferencia con las contemporáneas cuando Xóchitl Gálvez establece que es el Estado el que debe hacerse cargo de la resolución del problema indígena, concretamente que es responsabilidad suya conservar a estas poblaciones, a ellos y a sus culturas.

En lo que se refiere a las soluciones al problema descrito, éstas son simultáneamente continuistas respecto a las de períodos previos y coincidentes con los discursos antioficialistas. Por una parte propone Gálvez políticas sociales que aseguren el respeto de los derechos humanos, la asistencia médica, la educación, el crédito, etc. (ibíd., 136), muy en la línea política intervencionista indigenista. Pero, por otro lado, la autora menciona el término "autonomía", aunque tampoco en su caso, como en prácticamente ninguno de los autores que la cita como reivindicación, queda claro a qué se está refiriendo: "[...] mi propuesta es la autonomía social a partir del desarrollo de las comunidades indígenas" (ibíd., 141). Gálvez continúa combinando elementos propios del pasado con otros nuevos al mostrarse partidaria de la intervención gubernamental en las comunidades indígenas al mismo tiempo que hace alusión a que éstas deben decidir, participar y dialogar (ibíd., 141). Los indígenas, dice la autora, deben participar en el diseño de la solución a sus problemas, que pasa por la implantación de una verdadera democracia, en la que también deben intervenir (ibíd., 144). Además, hace referencia a una cuestión muy "de moda", los derechos indígenas; sin embargo, los reclama porque considera que con ellos se defiende "la riqueza de la Nación mexicana":

> [...] el derecho a la lengua, a la identidad, al bienestar, al medio ambiente y a la cultura son principios normativos universales [...] la democracia se nos presenta como la condición y la oportunidad para reconocer derechos, apoyar culturas, garantizar el ejercicio de decenas de lenguas y comprender la riqueza que posee la Nación mexicana en su pluralidad de naciones; todo ello bajo los principios de soberanía y unidad territorial (ibíd., 145).

El problema indígena debe resolverse, afirma Xóchitl Gálvez, porque ello redundará positivamente en la situación de México en el concierto internacional, reforzando su identidad (ibíd., 146). La solución que terminará con este problema, denominada "Política social del Estado para los pueblos indígenas", expuesta por Gálvez, aborda, entre

otros, los siguientes puntos: establecimiento de normas para la coordinación institucional, actuación sobre el desarrollo social y el combate a la pobreza, reforma de las leyes para potenciar la participación indígena, implantación de políticas educativas y fortalecimiento de diferentes niveles de organización indígena: familia, comunidad y municipio, para hacer más efectiva la mencionada participación[36].

Por último, la autora explica las condiciones favorables de que los pueblos indígenas parten para alcanzar el desarrollo deseado. Enuncia respecto a ello varias cuestiones, riqueza natural y relación equilibrada con el medio ambiente, entre otras, que no difieren en lo sustancial con lo dicho por autores antigubernamentales y que vienen a respaldar el estereotipo del indio como cercano a la naturaleza que el discurso pluralista promulga: "[...] además de su riqueza cultural y artesanal, las comunidades indígenas poseen recursos naturales aprovechables mediante la aplicación de sistemas tradicionales productivos de mínimo impacto erosivo y ecosistemas más equilibrados que hoy comien-

---

36. "Política social del Estado para los pueblos indígenas":

a) Normar la coordinación institucional.

b) Establecer la integralidad de las acciones en materia de desarrollo social y de combate a la pobreza en las comunidades indígenas en los tres órdenes de gobierno.

c) Modificar la legislación en materia de planeación del desarrollo.

d) Reformar las leyes que rigen la participación de etnias.

e) Diseñar políticas públicas especializadas y dirigidas a los grupos indígenas, como lo es la educación bilingüe intercultural, entre otras muchas.

f) Incorporar en la administración pública federal el concepto de desarrollo público, entendido como la suma de las capacidades y de los recursos del gobierno y la sociedad.

g) Promover la familia indígena como eje estratégico de la política social.

h) Generar programas de educación enfocados al desarrollo comunitario que sumen recursos públicos y privados destinados a romper los núcleos duros que reproducen la pobreza generación tras generación.

i) Considerar al capital social como un eje estratégico para el desarrollo de las regiones mediante la incorporación de nueva formación, tecnologías y capacidades sociales.

j) Impulsar la organización y la participación comunitaria para que las personas y sus familias sean actores de su desarrollo, accedan a la oferta gubernamental y potencien sus capacidades de realización.

k) Propiciar una funcionalidad institucional mayor con base en el nuevo federalismo y la descentralización que se ha generado en nuestro país.

l) Fortalecer en el municipio la participación social en las instancias de planeación del desarrollo, particularmente en lo concerniente a la asignación de los recursos para el desarrollo social y la erradicación de la pobreza extrema (Gálvez 2000: 145 y 146).

zan a ser valorados en todo el mundo [...]" (ibíd., 142). No obstante, la autora considera, como el discurso gubernamental tradicionalmente ha hecho, que es responsabilidad de los no indios la conservación del valor que las culturas indígenas constituyen: "Siendo el patrimonio cultural de los pueblos indígenas un patrimonio de la Nación y de la humanidad misma, es nuestro deber y obligación contribuir a la permanencia y perfeccionamiento de estas culturas, de sus valores y modos de existencia" (ibíd., 142 y 143). La valoración de la diferencia como "patrimonio de la Nación", y más allá de eso como "patrimonio de la humanidad", es en cierto modo novedosa, aunque algunos autores indigenistas aludían a cuestiones similares.

Al igual que lo que sucede con Xóchitl Gálvez, en lo que se refiere a la alternativa de las instituciones gubernamentales, su discurso no varía tanto del supuestamente opuesto, aunque sí lo hacen las propuestas de solución, que siguen siendo en cierto modo continuistas respecto al pasado indigenista. El Instituto Nacional Indigenista, en palabras de su entonces directora, Melba Pría, enuncia, como solución al problema indígena, la puesta en práctica de políticas estatales que hagan posible el libre desarrollo de los pueblos indígenas: de sus lenguas, culturas, organización social, el respeto a sus territorios, recursos naturales y lugares sagrados, y, sobre todo, el ejercicio de sus derechos políticos, individuales y colectivos (Pría 2003: 1). Es decir, sigue siendo el Estado el que debe promover el desarrollo, término que supone un vínculo con épocas pasadas; pero este desarrollo ahora incluye cuestiones como la organización social y los derechos políticos, reclamaciones fundamentales de discursos anti-estatalistas.

Algunos representantes del indigenismo oficial aceptan la caída de dicha ideología, adaptándose a los nuevos tiempos con su renovación. Melba Pría asevera que al final del siglo xx se está produciendo el rechazo del modelo indigenista clásico (ibíd., 1). Para definir esta situación, la autora utiliza una expresión de Octavio Paz, "la venganza de los particularismos", que describe del siguiente modo:

> [...] el fenómeno más relevante de este fin de siglo lo constituye aquello que se ha dado en llamar "el resurgimiento étnico", esto es, la renovada presencia de los pueblos indios en los múltiples escenarios de la vida social, económica y cultural, su búsqueda de mecanismos para desarrollar

> procesos autonómicos, sus intervenciones cada vez más libres de intermediarios y su positiva afirmación identitaria (ibíd., 1 y 2).

La trascendencia del "resurgimiento étnico" del que habla Pría es, según ella, notable: ha provocado la quiebra de los "modelos de integración y homogeneización" y ha hecho surgir iniciativas, programas, declaraciones, convenios, comisiones y grupos de trabajo, fondos de financiamiento, directrices políticas e incluso una nueva legislación. Y todo ello porque se considera que existe la necesidad de "una reestructuración político-administrativa en los Estados nacionales que poseen núcleos significativos de población indígena" (ibíd., 2). Para materializar dicha reestructuración, continúa la autora, diversos organismos internacionales y gobiernos trabajan por: derechos sobre biodiversidad, protección de las minorías, combate a la discriminación racial y al etnocidio, defensa del patrimonio cultural, acceso de los medios modernos de comunicación e información, educación bilingüe e intercultural, desarrollo sustentable, participación política y reforma del Estado; además de subrayar el enfoque de género y el papel protagónico de la mujer en el mundo indio, así como el combate a la pobreza (ibíd.).

Hasta tal punto se considera que es necesaria una reestructuración por parte del Estado que la hasta ahora intocable institución que ha gestionado el tema indígena durante varias décadas, el Instituto Nacional Indigenista, desaparece como tal para transformarse en la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Xóchitl Gálvez aborda este cambio, en principio de modo conservador, elogiando la acción del INI en épocas pasadas (Gálvez 2005: 1). Sin embargo, a continuación Gálvez cambia su tono, adoptando un discurso en gran medida similar al de los pensadores típicos de la etapa de la que se ocupa este capítulo, aunque también diferente por la relación que se establece entre indígenas y pobreza:

> He aprendido mucho de las comunidades indígenas. He aprendido que se puede vivir con poco y he aprendido de su importancia... [...] el valor del trabajo, el valor de la honestidad, el valor del respeto, el valor de la humildad [...] He pasado horas maravillosas al lado de ellos y creo que esto merece ser contado, merece ser conocido por otros muchos mexicanos, saber que hay gente que sólo come pinole al día, saber que en este país todavía hay niños que se mueren de diarrea, este país tiene que conocer el otro México, el Mé-

> xico de Bonfil Batalla, el México Profundo, ese México que hoy por hoy sigue siendo un México maravilloso y que estoy convencida de que puede ser el mismo México maravilloso, pero sin ser pobre (ibíd., 6).

No obstante, pese al cambio de discurso por parte de los intelectuales y políticos cercanos a posturas "estatalistas", algunos autores, como el historiador Miguel León-Portilla, de nuevo vuelven a hablar de educación para hacer frente a los retos que esperan con el nuevo milenio a México. Un México, dice el historiador, conocedor de su diversidad y pluricultural (León-Portilla 1999: 3). El historiador también asevera que los indígenas viven en condiciones miserables, despreciados por parte de la población, pero con valores como su cultura y tradiciones, dando muestras de que existe un sector de intelectuales que todavía mantienen un discurso con relevantes rasgos del pasado, como la asociación de la pobreza a los indígenas y la alusión a las "regiones de refugio" (León-Portilla 1995: 12). De la misma manera, León-Portilla sigue ensalzando el mestizaje, la Independencia y la Revolución mexicana:

> Triple es nuestro legado: esplendor de milenios en la civilización mesoamericana; forja de pueblos, creaciones innumerables y hermanamiento hispanoamericano en los tres siglos de la Nueva España y, luego, luchas por la Independencia, la Reforma y la República, así como la primera Revolución social del siglo xx en el mundo (ibíd., 32).

Finaliza el pensador haciendo mención a la pluralidad, pero no se trata de una pluralidad como la que otros autores actuales enuncian, sino lingüística y cultural, más típicamente indigenista: "Reconocemos que en nuestro ser nacional hay pluralidad de lenguas y culturas. Nuestra realidad plural, que es una a la vez porque todos somos mexicanos, se torna en riqueza y manantial de inspiración" (ibíd. 1995: 32).

Arturo Warman, antropólogo que podría enmarcarse en las corrientes próximas a los posicionamientos oficiales, pese a que fue sumamente crítico en el período anterior, aborda la emergencia de la cuestión indígena en México, afirmando que se trata de una preocupación "de los mexicanos por su país" que ha tomado una gran fuerza en los últimos años. Las reformas constitucionales de 1992 y 2001, que "consagraron los derechos de los indios mexicanos", constituyen una muestra de ello. De la misma manera, la opinión pública se hizo eco

del tema indígena de un modo antes nunca visto en la historia mexicana, según el autor. En su opinión, esta vigencia de lo indio supone una oportunidad magnífica para "avanzar en la construcción de una nación plural equitativa". Sin embargo, se corre el riesgo de caer en posicionamientos intolerantes y fundamentalistas. Podría afirmarse que el antropólogo hace referencia al zapatismo cuando alude a estas perspectivas que buscan el enfrentamiento con su carácter intolerante y fundamentalista. Warman subraya de este movimiento que en cierta manera ha frenado el ascenso de otros, de carácter rural y campesino (Warman 2003: 7).

El zapatismo constituye un tema en el que muchos de los pensadores contrarios al proyecto vigente centran sus críticas. De esta manera, las manifestaciones de los intelectuales opuestos al proyecto nacional pluralista predominante en el discurso de esta etapa son especialmente frecuentes en lo tocante a esta cuestión. Según relata Gilberto López y Rivas, la mayor parte de los intelectuales se posicionó del lado de los insurrectos en el momento del levantamiento, pero no todos lo hicieron. Los progubernamentales, a los que el autor califica como "intelectuales de la contrainsurgencia", lógicamente, se convirtieron de inmediato en detractores de la acción del Ejército Zapatista y defensores de la del gobierno (López y Rivas 1996: 65). Pero, además, otros intelectuales, antes críticos con el "régimen", se posicionaron en contra del zapatismo, de manera que, para el autor, quedan situados de inmediato del lado del gobierno. Resulta destacable que López y Rivas mencione únicamente a los partidarios del Ejército Zapatista y a los del gobierno, pero no contemple que hubiera pensadores que no estuvieran a favor de ninguno de los dos. De ellos, los críticos con el EZLN, pero no por ello partidarios del gobierno, se ocupará este capítulo a partir de aquí.

Una primera crítica a ciertos aspectos del desempeño antropológico mexicano, tanto al de carácter indigenista como al presente de rasgos multiculturalistas, la enuncia Pedro Pitarch, antropólogo que se muestra sumamente crítico con el discurso actual sobre los indígenas enunciado por ciertos sectores de la intelectualidad mexicana, aunque de ningún modo podría ser enmarcado dentro del grupo de los progubernamentales. El autor diferencia, de modo general, dos tendencias en los estudios sobre los indígenas. La primera de ellas se ocupa de investigar la diferencia, forzando así la lógica occidental para que ésta sea capaz de comprender a los otros. La segunda está preocupada por asuntos políti-

cos y contempla a los indígenas como miembros de grupos subalternos (pobres, campesinos y mujeres básicamente). Y no se limita a ello, además espera que los indios cumplan expectativas occidentales en función de su pertenencia a estos grupos, que sean "buenos revolucionarios" o "mujeres feministas", en palabras del autor. De este modo, continúa Pedro Pitarch se supone que las culturas indígenas constituyen una "alternativa política o moral" a la cultura occidental (2003b).

En el caso mexicano, concretamente mesoamericano, la primera tendencia habría sido seguida por la etnografía indigenista del siglo xx y por parte de la actual; mientras que la segunda respondería a visiones marxistas y en cierta medida también a las pluralistas vinculadas, por ejemplo, al zapatismo. En lo que se refiere al indigenismo, sin embargo, habría logrado que a día de hoy esta etnografía de indagación en la diferencia estuviese distorsionada, dice el autor, debido a la exigencia de ajustarse a un "canon prehispánico" que a su vez se ciñe al modelo de cultura indígena que el nacionalismo revolucionario establece y utiliza para reforzarse. De este modo, Pedro Pitarch critica los planteamientos básicos sobre los que los dos tipos de etnografía descritos se basan, la que se preocupa por la diferencia, a la que pertenecería el indigenismo, y la que define a los indígenas por su supuesta pertenencia a grupos subalternos, a la que se adscribiría parte del discurso pluralista sobre los indios (íd).

Otra crítica contra el discurso actual, de carácter multiculturalista, consiste en afirmar que no se ha producido un cambio tan pronunciado como se pretende entre el discurso indigenista y el presente. Esta argumentación es enunciada por Roger Bartra, sociólogo cuya tendencia es opuesta al discurso multiculturalista predominante pero que tampoco puede englobarse en la corriente gubernamental. Para el autor no se produce una verdadera ruptura con el fin del modo discursivo anterior y el inicio del actual, sino que ambos están estrechamente ligados al nacionalismo y pueden recibir la denominación de "indigenismo". Respecto al primero, es opinión generalizada que lo está; pero en cuanto al segundo, constituye una excepción la aseveración del autor de que "[...] la vinculación del nacionalismo con el surgimiento de un neoindigenismo que exalta los símbolos étnicos de la identidad" (Bartra 2007: 93). El zapatismo, afirma Bartra, es una "cara amable" de este nuevo indigenismo, que se posiciona contra el capitalismo y contra la cultura occidental en general. La alternativa ya no es el socia-

lismo, dice el autor, sino "la restauración de las tradiciones indígenas supuestamente basadas en la comunidad y la democracia directa". No obstante, la opinión del pensador es que esto no constituye una verdadera alternativa; por el contrario, supone un regreso al pasado, una propuesta muy conservadora. Además, las tradiciones supuestamente prehispánicas a las que se pretende retornar son en realidad de origen colonial (ibíd., 111 y 112).

Por otra parte, varios autores son sumamente críticos con los radicales cambios sufridos por el discurso zapatista a lo largo del tiempo. Lo son, por ejemplo, Bertrand de la Grange y Maite Rico, contrarios al zapatismo pero no defensores del gobierno, relevantes porque, como corresponsales en México de dos periódicos europeos, cubrieron para sus periódicos los sucesos de Chiapas durante 1994 y los años posteriores y son citados como fuente de información por diversos intelectuales opuestos al discurso multiculturalista típico del EZLN. Los periodistas describen la evolución ideológica y discursiva del movimiento zapatista y señalan un patente cambio en el zapatismo, que se fue moderando cada vez más a partir de 1994 (De la Grange/Rico 1997: 38 y 39). El proyecto zapatista no sólo se va haciendo más moderado según transcurren los meses desde el alzamiento, también cambia de carácter desde los años fundacionales, la década de los ochenta y el inicio de la de los noventa, en la que se preparaba el levantamiento, hasta 1994 y los años siguientes. Podrían diferenciarse claramente, según los autores, dos etapas: los años previos y los posteriores. Durante los primeros, el marxismo-leninismo ortodoxo era característico de la organización, aunque, dicen los periodistas, los indígenas no se identificaban con esta retórica que las Fuerzas de Liberación Nacional, organización nacional de la que forma parte el EZLN, emplean (ibíd., 204). Añaden De la Grange y Rico que este marxismo, que utiliza conceptos como "dictadura del proletariado" e "internacionalismo revolucionario", se mantiene intacto como ideología del zapatismo desde 1980 hasta 1992 (ibíd., 227). Al igual que los indígenas difícilmente se identificaban con el mencionado marxismo revolucionario, tampoco estaban familiarizados con la retórica respecto a las mujeres que, aunque no puede en ningún caso calificarse como feminista, dista mucho de la tradicional indígena (ibíd., 226).

Sin embargo, con ocasión de la celebración y contracelebración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América, en el año 1992,

el movimiento neozapatista comienza a virar en su retórica, posicionándose del lado de las supuestas preocupaciones y reivindicaciones indígenas (ibíd., 215). Todavía en el momento del alzamiento del primero de enero de 1994 el cambio de discurso no es del todo patente. La cuestión indígena, según los autores, aún estaba en segundo plano, aunque no permanecería así por mucho tiempo:

> [...] el EZLN era un movimiento de guerrilla que tenía como objetivo el derrocamiento del régimen mexicano. Las reivindicaciones indígenas venían en un segundo término. En los días siguientes, bajo la influencia de una cobertura periodística que puso el énfasis en la naturaleza india del alzamiento, *Marcos* invirtió el orden de las prioridades en su discurso (ibíd., 298).

Los objetivos y la definición misma del zapatismo cambian radicalmente cuando ha transcurrido poco tiempo del alzamiento, no guardando ninguna fidelidad con lo que eran en origen. Marcos define al movimiento con las siguientes palabras cuando el cambio de orientación ya se ha producido:

> El zapatismo no es una nueva ideología política o un refrito de viejas ideologías. El zapatismo no es, no existe. Sólo sirve, como sirven los puentes, para cruzar de un lado a otro. Por tanto, en el zapatismo caben todos los que quieran cruzar de uno a otro lado. Cada quien tiene su uno y otro lado. No hay recetas, líneas, estrategias, tácticas, leyes, reglamentos o consignas universales. Sólo hay un anhelo: construir un mundo mejor, es decir, nuevo. [Para ello debe nacer] una nueva cultura política. No se trata de tomar el poder, sino de revolucionar su relación con quienes lo ejercen y con quienes lo padecen (ibíd., 215).

Esta falta de definición, está ambigüedad como la califican De la Grange y Rico, es lo que hace particularmente peligroso al zapatismo, porque deja entrever las tendencias autoritarias de su líder (ibíd., 371). Los periodistas se centran en la crítica a la figura del Subcomandante Marcos. Subrayan que su propuesta guerrillera se limite fundamentalmente a la retórica y responsabilizan a la coyuntura internacional de que su levantamiento no fuera aplastado de inmediato (ibíd., 54 y 55).

También el historiador Pedro Pérez Herrero llama la atención sobre el esencialismo que se desprende de este discurso indianista, que,

dice el autor, puede posicionar a sus partidarios en posturas fundamentalistas (Pérez Herrero 2002). Por otra parte, Pérez Herrero destaca la evolución del discurso del líder del EZLN. El autor describe este discurso del subcomandante Marcos desde el inicio del movimiento zapatista hasta el triunfo del PAN en las elecciones de 2000, haciendo un recorrido por los hitos históricos protagonizados por el movimiento y por las declaraciones y escritos de Marcos en relación a ellos (Pérez Herrero 2006). Subraya el autor la versatilidad o ambigüedad del discurso zapatista, así como su evolución en el tiempo, desde 1994 a 1998. Al principio, se trataba de un movimiento guerrillero, para terminar constituyendo otro en el que conviven indianismo, pacifismo, ecologismo, etc., en función de la situación nacional o internacional (Pérez Herrero 2000).

En el mismo sentido, Pedro Pitarch dirige una de sus principales críticas a la variación del discurso zapatista. El antropólogo evidencia, como lo hacían De la Grange y Rico, el destacable cambio retórico de la organización guerrillera. Dice el autor que, en 1993, el EZLN constituía una organización tradicional de izquierda (Pitarch 2004: 95). Sin embargo, tan solo un año después, la variación es palpable: en 1994 el Ejército Zapatista se define como "un movimiento de carácter étnico, defensor de la cultura y el orden tradicional indígenas" (ibíd., 95 y 96). Tras la que podría denominarse "fase marxista", "ortodoxa" o "revolucionaria" del EZLN, comienza la que Pitarch denomina "fase popular nacionalista de la puesta en escena de los zapatistas", en la cual el zapatismo se describe a sí mismo como una organización nacionalista enfrentada a un gobierno mexicano ilegítimo. Ésta sería una etapa intermedia, de transición, ya que la retórica marxista había sido abandonada pero aún no se había adoptado el discurso indianista (ibíd., 97 y 98).

Podría afirmarse que Pitarch apunta que estos cambios discursivos se deberían a la falta de objetivos prácticos del movimiento, o al menos estarían relacionados con ello. Dice el autor que, en 1994: "El hecho es que el EZLN no tenía nada concreto que negociar. Durante años se había estado preparando para tomar el poder y las negociaciones políticas no tenían cabida en sus planes" (ibíd., 99). La transición a la tercera fase discursiva del movimiento zapatista, que podría denominarse "indianista", se llevó a cabo tras diferentes ensayos retóricos en busca de la fórmula más adecuada. De este modo, se pasó por identificar en

inicio el concepto de indígena con la pobreza y también con lo campesino. Pero estas identificaciones indio-pobre e indio-campesino no tienen buena acogida por parte de la opinión pública, al igual que tampoco la tiene la identificación con Emiliano Zapata. Sin embargo, el siguiente ensayo, el que destaca "lo indio", "lo étnico", por encima de la pobreza o el carácter campesino, sí va a ser exitoso (ibíd., 100 y 101):

> En suma, fue la cuestión de la identidad, la "identidad indígena", la que acabó finalmente por imponerse a la opinión pública como el revelador privilegiado de los sucesos de Chiapas. En retrospectiva, quizá era previsible si consideramos las corrientes de opinión intelectuales de fin de siglo, y en particular el auge de las políticas de reconocimiento y de las premisas multiculturalistas como principio de participación política, en detrimento de los criterios ilustrados de desarrollo y redistribución. La raíz de la injusticia no radicaría en una mala política de distribución de bienes y recursos, sino en un deficiente reconocimiento cultural (ibíd., 105 y 106).

Esta enfatización de lo indígena que el movimiento zapatista va a utilizar a partir de este momento, no sólo la lleva a cabo el propio movimiento, sino que es respaldada por los intelectuales que son afines a él. En ella, según Pedro Pitarch, se recurre a un indio estereotipado, definido por características sumamente típicas y previsibles, de las que el autor destaca la sabiduría, la relación con la naturaleza, el respeto a los demás y la democracia directa. Y, además, son los más auténticos mexicanos, "el verdadero rostro de México" (ibíd., 102). De este modo, el movimiento zapatista se identifica estrechamente con lo indio. Esta identificación llega a ser tan fuerte que, según el antropólogo, "[...] estar del lado del EZLN era estar del lado de los indios, y lo que es más importante, estar del lado de los indios era estar a favor de los zapatistas" (ibíd., 102). No obstante, destaca el autor el hecho de que la identificación es engañosa, puesto que, aunque el EZLN dice estar formado por indígenas, representar sus intereses y luchas por sus reivindicaciones, las voces indias no aparecen (ibíd., 105).

Pitarch establece un antecedente para la tercera fase discursiva zapatista, la "indianista", al que también hacen referencia Bertrand de la Grange y Maite Rico, la creación del Comité Clandestino Revolucionario Indígena (ibíd., 106 y 107). Tras este precedente, que cumple perfectamente con una función propagandística, la de hacer creer a la opinión pública que el EZLN está liderado por indígenas, aunque

no con la misión que los zapatistas afirman que cumple, el ejercicio de las funciones de mando, el antropólogo aborda la definitiva transformación del lenguaje del movimiento, afirmando que no se redujo al contenido, a la simple sustitución de la retórica marxista por otra de carácter etnicista, sino que la forma también se modificó, y Marcos "empezó a hablar como los indios"[37]. El autor desarrolla el tema del discurso indianista zapatista, a través de las numerosas entrevistas y comunicados del Subcomandante Marcos, aseverando que no sólo adoptó el mencionado carácter indianista, sino que lo identificó plenamente a su discurso, llegando un momento en que esta retórica fue asumida como la única legítimamente indígena. Concluye Pitarch respecto a esta identificación tan estrecha que puede llamarse ventriloquia (ibíd., 108 y 109). Pitarch habla del "fuerte capital simbólico", con el que negociar políticamente con el gobierno mexicano, que a través del discurso se obtiene. Y este "fuerte capital simbólico" se debe a que es exactamente lo que el público espera escuchar, cubre sus expectativas a la perfección[38].

Frente al indio estereotipado que presenta la retórica zapatista, el autor expone otro diferente, poco apegado a una identidad concreta y mucho menos a una tan esencial, tan primaria, como la que le impone el lenguaje indianista del zapatismo[39]. Se trata de un indio "voluble", en palabras del antropólogo[40]. El resultado de la confrontación

37. "O más precisamente, empezó a hablar como la población urbana supone que hablan los indios: una extraña mezcla de expresiones del castellano arcaico de Chiapas, sintaxis de los indios de las películas del Oeste, y motivos del género pastoril romántico europeo" (Pitarch 2004: 107).

38. "[...] lo que se proyectaba en este discurso ventrílocuo no era propiamente [...] las ideas revolucionarias de izquierda de la dirigencia del EZLN, sino el lenguaje popular-nacionalista que con toda razón el subcomandante Marcos suponía que el público mexicano estaba dispuesto a escuchar. He aquí, pues, que los indios de Chiapas —una población que desde el punto de vista histórico, geográfico y social era totalmente excéntrica a la tradición central del nacionalismo mexicano— aparecían como defendiendo los pilares mismos de los principios nacionales" (ibíd., 109 y 110).

39. "Hablando de forma general, las culturas indígenas se muestran muy poco preocupadas por cuestiones de identidad colectiva (asunto que, a decir verdad, no deja de ser una manía característica de la tradición europea). Los indígenas chiapanecos —especialmente los más conservadores— no muestran ninguna dificultad en modificar sus identificaciones y formas de presentación de manera rápida y consecutiva" (ibíd., 116).

40. "Posiblemente uno de los rasgos más característicos de las poblaciones indígenas americanas es lo que, desde un punto de vista europeo y sin ningún sesgo despecti

entre el indio del discurso zapatista, rígidamente inserto en parámetros estereotipados, y el "real" es sumamente paradójico, pues el indígena se encuentra con que debe actuar según un papel muy concreto, restringido e irreal para ser considerado como indio: "Este despliegue 'étnico', claro está, se basaba en buena medida en una ficción [...] No requería de la población indígena, que prácticamente no participaba, sino de un indígena irreal" (ibíd., 118). Pitarch critica esta paradoja consistente en que los indígenas se vean obligados a comportarse como lo que la opinión pública mexicana nacional e internacional considera que es un indígena, que, por otra parte, viene dado por lo que el zapatismo define como indígena. Al autor no le parece en absoluto aceptable que esta ficción se imponga[41].

El argumento de la "ficción étnica" expuesto por Pedro Pitarch se ve respaldado por otros autores, que niegan el carácter indígena del movimiento zapatista. En este sentido, Bertrand de la Grange y Maite Rico (1997: 205) afirman que los mandos del Ejército Zapatista nunca han sido indígenas. En contra de lo que se ha dicho, el rango máximo alcanzado por indios es el de mayor, por debajo de subcomandante (De la Grange/Rico 1997: 205). Respecto a la participación india en la elaboración de los abundantes textos del movimiento, los autores afirman algo parecido: los documentos eran redactados por los dirigentes blancos aunque, eso sí, ratificados por indígenas (ibíd., 226). Las diferencias entre blancos e indios son, pues, patentes en el interior del Ejército Zapatista, aunque deliberadamente se trató de hacer creer a la opinión pública mexicana e internacional lo contrario: que los indígenas ostentaban el verdadero mando de la organización. Sin embargo, según los periodistas las cosas funcionan de manera muy diferente a

---

vo, podríamos llamar su 'volubilidad'. Los indígenas muestran un gran interés e incluso entusiasmo por las ideas que proceden de fuera, adoptándolas con facilidad, y mostrando, de paso, una aparente infidelidad hacia las 'propias'; mas estas adhesiones raramente duran, pues tarde o temprano son abandonadas o sustituidas por otras, a veces parecidas, pero a menudo distantes e incluso opuestas" (Pitarch 2003a: 60).

41. "Existe una diferencia esencial entre el respeto por las diferencias culturales reales de la población indígena y la aceptación sin más del simulacro. La diversidad cultural que representan los indígenas ofrecía la oportunidad de estimular unas relaciones más abiertas y plurales en el país; pero el uso de la ficción indígena funcionaba de hecho en un sentido opuesto, pues la población indígena real, con toda su diversidad y contradicciones, quedaba inevitablemente fijada en una abstracción asfixiante y fácilmente manipulable" (Pitarch 2004: 118).

como pretende el EZLN hacer creer, pues Marcos ostenta el verdadero mando (ibíd., 229-235). De este modo, los indígenas serían, para los autores, realmente utilizados como herramienta propagandística del zapatismo. Y, además, sin ningún escrúpulo, como puede observarse con las víctimas de enfrentamientos armados, ya que la "sangre purificadora" y la "muerte redentora" son expresiones utilizadas por el discurso zapatista para referirse a las masacres de indígenas, con lo que "eluden responsabilidades" (ibíd., 299).

La antropóloga Xóchitl Leyva aborda algo relacionado con lo expuesto por Bertrand de la Grange y Maite Rico, así como por Pedro Pitarch, en lo que se refiere a si el Ejército Zapatista de Liberación Nacional está o no liderado por indígenas o, en otras palabras, en lo que respecta a su legitimidad y representatividad. La autora opina que el discurso de la cúpula del EZLN, fundamentalmente el Subcomandante Marcos, se encuentra en un nivel diferente al de las bases, por lo que no se trataría de cuestionar si representa a las bases o si cuenta con ellas, sino de dos niveles de discurso diferentes (Leyva 1995: 165)[42].

En cuanto a las reclamaciones concretas hechas por los zapatistas, principalmente se critican la utilización de los derechos humanos por parte de este discurso y la exigencia de implantación de los usos y costumbres indígenas. En lo que se refiere a los primeros, Leyva opina que el Ejército Zapatista y sus seguidores han utilizado la retórica de los derechos humanos en su beneficio, debido a que actualmente éstos se conciben como "una realidad legítima y universal", lo que impide la existencia de una postura crítica frente a ellos y especialmente frente al modo en que las comunidades y los grupos locales indígenas los "reelaboran, utilizan o entienden". De este modo, los derechos huma-

42. "[...] la utilización que el EZLN ha hecho de los medios de comunicación ha llegado a confundir a muchos científicos sociales, quienes, por lo general, no distinguen en sus análisis entre los dos diferentes niveles de producción simbólica: el primero se relaciona con la alta tecnología y las redes internacionales. Aquí a lo que se accede puede ser denominado discurso oficial, mientras que el coloquial se produce entre las bases campesinas, indígenas o urbanas de las organizaciones zapatistas populares de las Cañadas o de diferentes regiones de México. Entre estos dos niveles de producción simbólica existe un vínculo, una especie de punto de interjección donde los discursos se cortan. Sin embargo, la textura de su narrativa no es la misma. He ahí la relevancia de los líderes políticos quienes fungen como cultural brokers entre estos niveles" (Leyva 1995: 65). Estos *cultural brokers* serían tanto Marcos como ciertos intelectuales que le respaldan.

nos son utilizados como forma de empoderamiento por parte de simpatizantes del EZLN (Leyva 2001: 83-87).

Y en lo que se refiere a la segunda reclamación, la implantación de usos y costumbres indígenas, afirma el historiador Juan Pedro Viqueira, intelectual paradigma de crítica al movimiento zapatista, sin por ello encontrarse necesariamente posicionado del lado oficial, gubernamental, que este constituye uno de los puntos más peligrosos para los indígenas chiapanecos. Habla el autor de idealización, como una forma más de desconocimiento de la realidad política de los indios. Esta idealización ha llevado a pensar que estos poseen un sistema de gobierno anterior a la Conquista que "[...] garantiza la resolución de conflictos, la armonía, la justicia y la igualdad en la comunidad, a partir de principios no sólo diferentes, sino incluso superiores e incompatibles con los de la democracia 'occidental'" (Viqueira 2002: 87 y 88). De modo que es suficiente dejar que los indios se rijan por este sistema para que los conflictos se vean resueltos.

Por otra parte, Roger Bartra es también sumamente crítico con el movimiento zapatista, y especialmente en lo que se refiere a los "sistemas normativos indígenas", ya que alberga serias dudas acerca de la intención del gobierno, las fuerzas políticas y numerosos intelectuales de poner en práctica "nuevas formas de gobierno basadas en la autonomía de un sistema indígena de normas, usos y costumbres" para regular conflictos indígenas en comunidades (Bartra 2007: 160). Respecto a estas dudas, surge una polémica entre Bartra y Miguel Alberto Bartolomé, que le acusa de no comprender dichos sistemas. Afirma el primero sobre estos sistemas normativos que "[...] su carácter 'indígena' es en muchos casos la transposición (real o imaginaria) de formas coloniales de dominación" (ibíd., 160). En cuanto a las decisiones por consenso, dice lo siguiente: "Es posible que los mecanismos de gobierno por unanimidad sean propios de algunas comunidades indígenas, pero más que sabor prehispánico, despiden un inocultable tufo priísta" (ibíd., 167). Por último, Bartra asevera que la aplicación en la práctica de los sistemas normativos indígenas despierta recelos incluso entre sus partidarios:

> Es evidente que la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), en su iniciativa de reformas constitucionales del 20 de noviembre de 1996 (y aprobada por el EZLN), tuvo una actitud de duda y fue consciente de

> que ciertos usos y costumbres atentarían contra el desarrollo de una sociedad civil democrática. Por ejemplo, después de establecer que los pueblos indígenas tienen derecho a aplicar sus sistemas normativos, agrega prudentemente: "respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, en particular, la dignidad e integridad de las mujeres". ¿No está reconociendo que los sistemas normativos supuestamente indígenas violan estos derechos y garantías? Pero es evidente que al introducir estos derechos se derrumban en gran medida los elementos esenciales del sistema indígena de usos y costumbres (ibíd., 171).

Para el autor instaurar estas normas supondría establecer una especie de *apartheid*, en sus palabras un "patronato multicultural segregador", que vendría a sustituir al "paternalismo integracionista" anterior, aunque ambos son igual de corruptos (ibíd., 172)[43].

Por último, algunos autores críticos tanto con el zapatismo como con las posturas gubernamentales denuncian algunas consecuencias nocivas que el movimiento zapatista ha traído consigo. Concretamente, estos pensadores se refieren a la polarización intelectual y de la sociedad mexicana en general que el movimiento ha provocado. Bertrand de la Grange y Maite Rico destacan esta polarización, que hizo que cualquier intelectual que se considerara de izquierda tuviera para ello que posicionarse del lado del EZLN. Esto ha sido consecuencia, según ellos, de la retórica de Marcos, que pretende servir como "timonel" de la intelectualidad de izquierda en su lucha contra el "régimen" (De la Grange/Rico 1997: 31).

En relación con la mencionada cooptación de la intelectualidad mexicana de izquierda por parte del movimiento zapatista, Juan Pedro Viqueira afirma que el éste se hizo dueño del discurso indianista de parte de la izquierda mexicana (Viqueira 2002: 33). El autor también denuncia el objetivo propagandístico de la mayoría de los numerosos libros publicados en pocos años sobre Chiapas, sus habitantes indígenas y el movimiento neozapatista:

---

43. "Me parece que, lejos de estarse formando un nuevo proyecto nacional, este proceso es parte de la putrefacción del viejo modelo autoritario. La implementación de gobiernos basados en usos y costumbres es parte del mal, no del remedio; creo que en muchos casos, lejos de fortalecer la sociedad civil, está sembrando semillas de violencia. No son semillas democráticas, son fuentes de conflicto" (Bartra 2007: 174).

> Estos libros —preparados apresuradamente, tras breves estancias en Chiapas, con abundantes lugares comunes y simplistas, llenos de estereotipos, reduccionistas, análisis políticamente correctos fundados en datos erróneos, falsos o de plano inventados—, han tenido un éxito sorprendente y han creado una imagen de los indígenas de Chiapas que guarda escasa relación con la realidad (ibíd., 417).

Los intelectuales de izquierda partidarios del zapatismo, dice Viqueira, son responsables de la difusión de "un Chiapas que guarda poca relación con la realidad, pero que permite 'explicar' el levantamiento armado como el resultado de presiones intolerables que amenazaban la existencia de los indígenas como grupo étnico":

> Chiapas, se dijo entonces, era un estado rebosante de riquezas que eran acaparadas por un pequeño grupo de explotadores que mantenían a la población en condiciones de miseria; los voraces latifundistas despojaban a los indios de sus tierras de cultivo; no se respetaban sus formas de gobierno y de impartición de justicia tradicionales que eran de lo más democráticas e igualitarias; la cultura maya que había logrado subsistir cinco siglos de dominación occidental estaba amenazada por la mundialización. Los más temerarios llegaron, incluso, a decir que en Chiapas se estaba llevando a cabo un genocidio silencioso (ibíd., 35).

La reacción de los especialistas que llevaban años dedicándose al estudio de los indígenas de Chiapas, relata el autor, fue en inicio achacar a la ignorancia el contenido de los mencionados libros. El mismo Viqueira editó un volumen en el que se recopilaban textos de expertos sobre el tema para aportar estudios confiables[44]. Sin embargo, al poco tiempo quedó claro que no se trataba de opiniones debidas a la falta de información, sino que eran claramente tendenciosas, falsas a propósito con objetivos concretos. Dichos objetivos eran, por un lado, afirmar que el alzamiento zapatista era el "[...] resultado inevitable de una situación objetiva de opresión intolerable, al igual que como un estallido violento e incontrolable de desesperación" (ibíd., 35). Presentar el alzamiento de este modo, dice el historiador, evita que los

44. Este fue el objetivo del libro *Chiapas: los rumbos de otra historia*, en el que colaboraron 17 investigadores —historiadores, antropólogos, sociólogos y politólogos— de distintas nacionalidades que llevaban muchos años trabajando sobre Chiapas.

guerrilleros deban hacer frente a sus responsabilidades políticas y a las consecuencias de sus acciones sobre los indígenas (ibíd., 35 y 36). Y, por otra parte, esta explicación del levantamiento zapatista planteaba como evidente la solución a la situación de miseria y discriminación que había provocado el alzamiento: la instauración del proyecto indianista propuesto tanto por el zapatismo como por parte de la intelectualidad mexicana de izquierda. Este proyecto consistía básicamente en el control indígena de los recursos naturales, el reparto de tierras, la instauración de los usos y costumbres y la administración de justicia por parte de los indios y la educación indígena (ibíd., 36). Sin embargo, todo lo anterior alberga un importante problema en opinión de Viqueira:

> El único defecto de esta visión del problema es que si el diagnóstico de los problemas está equivocado —si las regiones indígenas carecen de abundantes recursos naturales; si no quedan tierras que repartir; si muchos usos y costumbres son autoritarios y violatorios de los derechos humanos más elementales de las personas; si la gran mayoría de los niños indígenas van a tener que migrar a las ciudades donde tendrán que competir con otros mexicanos por los empleos—, probablemente las soluciones simplistas que se ofrecen resultarán inadecuadas o incluso, en algunos casos, contraproducentes (ibíd., 37).

Abordando las mismas cuestiones que Juan Pedro Viqueira, Marco Estrada Saavedra estima que la calidad de los trabajos científicos sobre la población indígena de Chiapas ha disminuido sensiblemente desde 1994, aunque los trabajos que no guardaban relación alguna con el zapatismo han seguido con un alto nivel académico, no ha sucedido lo mismo con los que sí estaban relacionados con dicho movimiento. Ello se debe, según Estrada, a que muchos de los intelectuales que se han dedicado al tema no han actuado como científicos sino que lo han hecho como participantes en una opción política, dejando de esta manera de lado las pruebas, el ejercicio de la crítica y la imparcialidad (Estrada 2007: 567-570).

CONCLUSIONES: LOS INDIOS ADECUADOS PARA LA NACIÓN DESEADA

Este libro comenzaba con la afirmación de que, desde principios del siglo XVI, momento en que los europeos empezaban a instalarse en América, éstos tuvieron la necesidad de describir a las poblaciones que iban encontrando y con las que tenían que convivir. Éstas constituían realidades diferentes a lo que se conocía entonces, y por ello pasaron a ser "los otros". Los europeos las unificaron bajo el sencillo y operativo término de "indios", tal vez para poder comprenderlas insertándolas en una categoría asumible, tal vez para ejercer su dominio con mayor facilidad. En México se ha continuado incluyendo a los indígenas en la propia lógica y manejando su imagen para que entren a formar parte de un proyecto, todo ello a través del discurso, durante la Colonia y la época independiente. Este libro mantiene que en esta última época la lógica en la que se les ha querido incluir ha sido el nacionalismo y el proyecto del que se ha pretendido que formaran parte es el nacional, que ha ido modificándose con el transcurso del tiempo.

Uno de los procedimientos que el Estado mexicano ha utilizado para incluir a los indígenas en la lógica nacionalista y para hacer que ocuparan el lugar que en cada proyecto histórico se les tenía reservado ha sido el discurso público, que crea ideología al tiempo que la difunde y materializa. El discurso público, muy restringido en cuanto a sus creadores, es un arma poderosa, pues construye identidades. Una de sus funciones es categorizar a la población, y esta actividad constituye un ejercicio de poder, pues las personas actúan en función de las expectativas que de ellos se guarda dependiendo del grupo al que pertenezcan. El Estado utiliza en gran medida este discurso público en lo

que se refiere a los otros de la nación, en este caso los indígenas. Los otros constituyen un elemento de autodefinición igual o más importante que uno mismo y el propio grupo, por lo que son manejados por el Estado para sus necesidades de autopercepción.

El tema que se ha abordado en esta investigación, el lugar que se otorga en el proyecto nacional a los indígenas a lo largo de la historia independiente de México, podría denominarse "el manejo de la diferencia cuando forma parte de uno mismo". La cuestión es sumamente particular, porque en este caso los otros son parte integrante del nosotros. El mexicano es mestizo, y esto significa conjunción de español e indígena. Toda nación tiene "otros", pero la particularidad aparece cuando los otros son parte de nosotros. Entonces, como sucede en México con los indígenas, se pone en marcha un complicado y cambiante juego de identificaciones, sumamente ambiguo, en el cual se va de la diferenciación a la identificación respecto a los indígenas, de la negación a la afirmación de los mismos, en función de los intereses estatales, dependientes de la imagen que México tiene de sí mismo en cada momento, muy relacionada con la coyuntura histórica. Una pregunta que deriva de todo ello consiste en cuestionarse cómo se asume la alteridad cuando "lo que uno es" se compone de "dos otros" considerados opuestos a uno mismo. Parece que la reacción del "mexicano/mestizo" hacia sus dos "partes fundadoras", los españoles y los indígenas, ha sido la negación de ambas, diciéndolo de manera muy simplificada, puesto que tiene múltiples matices. El mexicano no se reconoce descendiente directo de ellas, aparece en el mestizo una "alquimia" que le diferencia de sus elementos originarios, el todo mestizo constituye un valor añadido a la suma de sus partes.

El indio, a lo largo de los períodos históricos que las anteriores páginas describen, ha sido imprescindible para el proyecto nacional en unas pocas ocasiones y prescindible en algunas otras. Imprescindible era al final de la Colonia, cuando marcaba la diferencia respecto a Europa que legitimaba la independencia; y prescindible nada más lograrse ésta, en el siglo XIX, cuando el modelo de nación era el europeo, en el que el indio sobraba por completo. Sin embargo, el resto del tiempo no ha sido totalmente necesario ni absolutamente sobrante, sino que ha tenido un protagonismo oscilante. Puede afirmarse que hay períodos en los que el indígena está mucho más presente que en otros en el discurso público. De este modo, durante la coyuntura revoluciona-

ria la cuestión indígena parece carecer de importancia, mientras que se muestra sumamente relevante en las décadas de 1940 y 1950; de igual manera, apenas se habla de ello en la de 1960, se trata mucho el tema en la de 1970, se abandona nuevamente en la de 1980 y se retoma con fuerza en la de 1990. En la actualidad, en los albores de la segunda década del siglo XXI, podría decirse que se está produciendo un nuevo descenso de interés.

Lo anterior puede ponerse en relación con las crisis que el país ha atravesado a lo largo de su historia independiente. De esta manera, en momentos críticos, sobre todo en lo que se refiere al tema de la identidad nacional, puede observarse la tendencia por parte del discurso público político e intelectual a recurrir a los indígenas para la reformulación del proyecto nacional. Así, en el siglo XIX, aunque no es una etapa demasiado representativa de la tendencia descrita, se culpa a los indios de la no consecución del modelo deseado de país y se promulga el blanqueamiento. Tras la Revolución y los conflictos que le siguieron, en el momento de diseño de la nueva nación teóricamente nacida de la coyuntura bélica, especialmente en la década de 1940, aunque también en la de 1950, las poblaciones indígenas ocupan un lugar central en el ideario revolucionario. Del mismo modo, se convierten en un tema nuclear con la crisis del 68. Y, por último, se conciben como fundamentales para el nuevo proyecto de país que se persigue a partir del inicio de la década de 1990, momento de fuerte crisis, en especial 1994.

Por otra parte, en lo que se refiere a las ideologías dominantes en cada uno de los períodos discursivos descritos, podría dar la sensación de que en el siglo XIX existía una gran variedad ideológica, que en el XX imperaba el monolitismo y que en la actualidad nuevamente conviven varias opciones alternativas. Esto es cierto, pero sólo de manera superficial. Si se analiza más en profundidad, puede cuestionarse. Probablemente ni el siglo XIX fue un período tan abierto a distintas opciones, al menos en lo que al tema indígena se refiere; ni el "período indigenista" fue tan monolítico en cuestiones ideológicas, aunque las discrepancias no se mostraran demasiado visibles porque eran acalladas por el Estado; ni actualmente hay tanta variedad de propuestas, o tal vez éstas, en lo fundamental, no son tan "radicales", ni tan distintas, sino que comparten rasgos con idearios previos y también entre ellas, aunque su intención explícita sea definirse como absolutamente diferentes a todo lo anterior y al resto de propuestas con las que conviven.

La conclusión central de esta investigación es que existen cuestiones en el discurso público sobre los indígenas que permanecen desde el siglo XIX hasta hoy. Reiteraciones en cada modalidad discursiva que no se explicitan como tales por parte de quienes la han formulado, sino que, por el contrario, se exponen cada vez como novedades.

Primera continuidad: la crítica del término "indio"

Puede observarse en el discurso sobre las poblaciones indígenas desde la Independencia hasta la actualidad, en el contexto de la terminología, de las denominaciones que se dan a las poblaciones indígenas, la condena del término "indio" y su simultáneo uso generalizado. Ya en el siglo XIX el concepto de "indio" provoca reticencia entre los pensadores, por su origen colonial y porque consideran que es una categoría que genera desigualdad. Se intenta su abolición y se emplean vocablos alternativos. Sin embargo, "indio" e "indios" siguen siendo abrumadoramente mayoritarios a pesar de que no se consideren convenientes. Por su parte, en la etapa en la que domina el discurso indigenista, la palabra "indio" sigue usándose de manera generalizada aunque continúa siendo frecuentemente criticada; si bien es cierto que "indígena" e "indígenas" han pasado a ocupar el lugar protagonista en lo que a denominaciones se refiere. Además, se siguen proponiendo alternativas por parte de los pensadores.

En el período discursivo que surge con la crisis del ideario indigenista al final de la década de los sesenta, el concepto de campesino pasa a ocupar un lugar preeminente en el discurso sobre los indígenas y el término se generaliza. Sin embargo, el tradicional "indio" tampoco se abandona en este momento, a pesar de que se considera que es una categoría colonial que implica una relación de dominación. No obstante, casi siempre aparece acompañado de una aclaración referida a que son sujetos de explotación. Se utiliza menos el término "indígena", tal vez porque se asocia al período discursivo anterior, al indigenismo. La crítica al concepto de "indio" es fuerte en este período, en un sentido que se consolidará en la etapa retórica posterior: que no existe un grupo poblacional lo suficientemente homogéneo como para que pueda englobarse bajo esa denominación.

Por último, en el cuarto tipo de discurso revisado, el actual, aunque la crítica al concepto "indio" es más fuerte que nunca, éste se sigue uti-

lizando en ocasiones. De manera alternativa, se emplean abundantes expresiones. No obstante, se produce en estos años algo sumamente novedoso, la reivindicación del término indio con un sentido diferente, casi opuesto, al que tradicionalmente se le ha dado. De este modo, consideran algunos autores del período que "indio", de ser estigmatizante ha pasado a ser un concepto con una importante carga simbólica, que resulta útil para unificar y dar cobertura a una serie de distintas poblaciones que tienen en común ciertas características y, especialmente, determinadas reclamaciones.

Segunda continuidad: el reencuentro con los indios

El encuentro o reencuentro con los indios aparece explicitado como novedad en el discurso público sobre los indígenas en cada nueva modalidad discursiva. De manera periódica se manifiesta la idea de que se está reconociendo por primera vez a los indios, porque antes se les negaba u olvidaba. Se trataría de lo que Guillermo Bonfil enuncia como "encuentro con la parte negada". Tal vez el siglo XIX constituya en parte una excepción a ello, puesto que no se manifiesta que la Colonia no reconociera a los indios, ni tampoco que los gobiernos decimonónicos sí lo hagan. Sin embargo, sí se produce, según el discurso imperante en la época, un cierto "encuentro con los indios", aunque no del todo agradable. En los planes para la formación de la nación, los intelectuales y políticos del XIX encuentran poblaciones con las que deben contar, pero que contradicen la idea de nación que se alberga desde el Estado. La decisión que se toma respecto al problema que generan es transformarlas, hacer que pierdan sus rasgos distintivos y asimilarlas. Esta respuesta no volverá a producirse.

Por otra parte, tiene lugar en el México decimonónico un reencuentro con los indios prehispánicos, a los que se recurre en el marco de la Independencia para que marquen una fundamental diferencia entre la colonia y la metrópoli que justifique la secesión de la primera. En otras palabras, Nueva España cuenta con una historia anterior a la llegada de los españoles que la hace diferente y le otorga una herencia no compartida con España, lo que sirve de argumento para la emancipación. Esta herencia prehispánica seguirá despertando interés a lo largo del siglo XIX y especialmente durante el Porfiriato, porque otor-

ga a México unas características distintivas que le ayudan a afirmar su personalidad frente al resto de naciones.

Cuando, tras la Revolución, el indigenismo vuelve a "redescubrir a los indios", los va a rentabilizar más aún para el nacionalismo, utilizando sus "rasgos positivos" para que entren a formar parte de lo que se define como mexicano. La crisis del indigenismo no hace que los indígenas pasen a un segundo plano. Muy al contrario, dicha crisis consiste en parte en una serie de reivindicaciones en las que se reprocha el trato dado a estas poblaciones, con lo que otra vez se produce un "reencuentro con los indios", que han sido explotados y se les ha negado su adscripción de clase. Sin embargo, las teorías marxistas, aunque les reconocen la pertenencia a una clase social, les niegan la identificación indígena, lo que no pasa desapercibido para la siguiente modalidad discursiva, la que nace y se afianza con la contra-celebración del V Centenario y el levantamiento zapatista, que de nuevo "se reencuentra con los indios" a través de la concesión de la adscripción étnica.

Pero esta historia jalonada de reencuentros carece de las negaciones y olvidos necesarios para que estos reencuentros sean tales. No puede encontrarse o reencontrarse algo que nunca se pierde ni se abandona. Si los indios han estado presentes en todos los períodos discursivos transcurridos desde la Independencia hasta el inicio del siglo XXI, tal como se ha mostrado en este libro, difícilmente han sido posibles los reencuentros con los indígenas en que todos y cada uno de dichos períodos discursivos se manifiestan.

Tercera continuidad: la crítica a los anteriores períodos discursivos

Los juicios negativos sobre los anteriores discursos acerca del indio están presente en el nacimiento de cada nuevo modo retórico, y constituyen una importante argumentación a favor de que se ha redescubierto a los indígenas. Esta crítica va más allá de lo razonable en cualquier cambio discursivo, porque cada nuevo tipo de lenguaje se conforma, en gran medida, por contradicción al anterior. En ocasiones, el contenido novedoso, la propuesta alternativa, es escasa; pero esto aparentemente no tiene importancia mientras la crítica sea potente. Los intelectuales decimonónicos no producen relevantes elabo-

raciones teóricas sobre los indios, pero sí tienen mucho que criticar a la Colonia. Gran parte de lo que enuncian acerca de los indígenas está relacionado con las nefastas actuaciones del período colonial respecto a estas poblaciones. El "período indigenista" sí trae consigo propuestas alternativas, aunque probablemente no tan elaboradas teóricamente ni tan científicas como se pretende. Tras conceptos como "herencia boasiana", "antropología aplicada", "aculturación planificada", "proceso dominical", "región de refugio", etc., no hay mucho más que la integración del indio a la nación. Eso sí, la valoración negativa, tanto de la Colonia como del siglo XIX, no falta. No obstante, los períodos críticos por excelencia son los que se extienden desde el fin de la década de 1960 hasta la actualidad. En estos años se reprochan todas las actuaciones anteriores: las coloniales, las decimonónicas y especialmente las indigenistas. Las alternativas enunciadas, en inicio, no tienen ni mucho menos la fuerza que por ejemplo el indigenismo tenía. Lo que tiene más peso es la crítica. Con el tiempo, las nuevas propuestas han ido variando, del acento en la clase al énfasis en la etnia, y han ido tomando cuerpo. Pero nunca, ni ahora ni en los siglos XIX y XX, se reconocen herencias del discurso sobre los indígenas del pasado.

Además de criticarse la concepción de los indios que con anterioridad se tenía, cada período discursivo culpa a los anteriores de la situación en que los indígenas se encuentran. Esta constante se produce desde la época colonial. Al final de ella, ya se afirma que en cierta medida el sistema impuesto durante varios siglos por la metrópoli es responsable de los males de los indios. Ya lograda la Independencia, se culpa a la Colonia de la problemática situación en la que se considera que están los indios. Es especialmente relevante la crítica de los pensadores del momento a las Leyes de Indias. Ni siquiera la Evangelización, acción que había justificado para la Corona la conquista y colonización, es considerada positiva por todos los autores decimonónicos. Por todo ello, la propuesta principal de los pensadores decimonónicos respecto a los indios es darles el trato opuesto al que las autoridades coloniales les dieron. Si éstas los apartaron del resto de la sociedad y promulgaron para ellos medidas especiales, diferentes a las de los demás; en el siglo XIX se persigue lo contrario: la abolición del indio como categoría diferenciada, especialmente en lo tocante a las leyes, para que se inserte en la categoría de ciudadano. Todo con el ob-

jetivo último de imponer homogeneidad en la nación y lograr la imagen de ésta que se intenta construir; pues de otro modo, con la heterogeneidad que se considera dominante, no se podría definir a México como una verdadera nación.

El período discursivo indigenista, según los teóricos de esta corriente, nace cuando la retórica sobre los indígenas se equipara con la ciencia, concretamente con la Antropología. La fuerte crítica a todo lo anterior, simultánea al comienzo de dar consideración científica a la nueva producción discursiva sobre los indios, constituyen las bases de este nuevo discurso. Su nacimiento se identifica claramente con la Revolución mexicana por parte de sus creadores, lo que facilita que se le conciba como indisolublemente unido a la reclamación de justicia social que supuestamente provoca el levantamiento, a la vez que se le pone una frontera temporal nítida que ayuda a diferenciarlo de todo lo anterior. La política de integración de los indígenas, que viene a resolver la ausencia de justicia social, va entonces unida a la ciencia, a la antropología. En el discurso indigenista se considera a la Colonia como la causante de la destrucción de las culturas indígenas prehispánicas. Además, el sistema colonial sería culpable de la desigualdad económica, la heterogeneidad racial e idiomática y el enfrentamiento cultural, lo que ha imposibilitado la "unificación nacional". También se critica a la Colonia que se tratara a los indígenas como "menores de edad" con objeto de someterlos más fácilmente a servidumbre.

Hasta aquí, las valoraciones negativas son similares a las que se enunciaban en el siglo XIX. Sin embargo, hay otras nuevas. También se critica el núcleo del ideario liberal previo: la igualdad ante la ley de todos los mexicanos, incluidos los indígenas. Aunque permanece vigente en la legislación del país, ciertos autores se muestran contrarios a ella. Esta discusión en todo momento tiene un tinte de ambigüedad, puesto que a la vez que se realiza apología de la diferenciación legal, nunca se pretende seriamente hacerla realidad; y, además, pone sobre la mesa una importante cuestión: ¿son mexicanos los indígenas? Lo son y simultáneamente no lo son; son mexicanos, pero especiales. Y si los indios no son mexicanos plenos es a causa del pasado, de las medidas y actitudes tomadas entonces, que no han permitido que México sea heterogéneo y, por tanto, una verdadera nación, porque las élites proyectaron la nación sin tener en cuenta a los indígenas, lo que dio como resultado una nación dividida.

Los discursos marxistas, campesinistas y cercanos al etnicismo característicos del final de la década de 1960 y de las de 1970 y 1980 atacan, con más intensidad que nunca, los discursos previos, especialmente el indigenista. En estos años la crítica es más importante que en ningún otro período, pues sobre ella se sustenta la retórica. Aunque los comentarios de carácter negativo aluden a todas las etapas previas, serán particularmente prolijos e incisivos en lo que se refiere al indigenismo. En lo tocante a las valoraciones sobre la Colonia por parte de los autores adscritos a corrientes marxistas, destaca su énfasis en la economía. Se reprocha la introducción por parte de los colonizadores de la propiedad privada y de la acumulación de la tierra en pocas manos, así como la servidumbre, la esclavitud, la desigualdad y la gran carga impositiva que sufren los indios. Por otra parte, se acusa a las autoridades coloniales, al igual que se hacía por parte de los discursos previos, de mantener al indio en estado de perpetua minoría de edad. Y, además, es característica de la "etapa campesinista" la opinión de que la Colonia impone un sistema de dominación y explotación sobre los indígenas que, como establece la teoría del colonialismo interno, en el último tercio del siglo xx aún no ha sido superado. Es una tendencia común la afirmación de que la Independencia no supone un cambio sustancial con respecto a la Colonia, pues la situación de dominación y explotación colonial permanece vigente tras la emancipación.

En lo que respecta a las valoraciones efectuadas entre el final de la década de 1960 y el término de la de 1980 en lo referente a la Revolución de 1910 y al indigenismo, la mayor parte de las críticas se dirige al integracionismo típico de la corriente indigenista, así como a la erradicación de los "rasgos negativos" de los indígenas que se postula como necesaria para su integración y a la final desaparición de estas poblaciones que se pretende. También se valoran negativamente la apropiación que desde el Estado se hace del indígena prehispánico y de toda su simbología, que implica la negación del indio actual, y la perpetuación que esta corriente efectúa de las relaciones de dominación, del colonialismo. Su marcado carácter paternalista, se dice, privilegia los intereses de las élites frente a los de los indígenas, por lo que trae consigo la legitimación del poder establecido.

El discurso característico del "período pluralista" también se sustenta en la detracción a lo dicho previamente sobre los indios. Se critica el discurso colonial, el indigenista y también el campesinista, aunque

en menor medida debido entre otras cosas a que parte de los teóricos "pluralistas" han estado antes adscritos a corrientes marxistas o campesinistas. A la Colonia se le reprocha que el orden impuesto fuera excluyente, como lo fue la misma creación del concepto de indio, y que dividiera a la sociedad en castas. En cuanto a la política liberal elitista decimonónica, se dice que fue nociva porque mantuvo la división, y con ella la exclusión, establecida en la época de dominación española. La imitación de modelos europeos imperante en el México del siglo XIX fue perjudicial para el indio, porque en ellos éste no representaba más que una rémora.

En lo tocante a los juicios actuales sobre la Revolución y el indigenismo, resultan claramente negativos. Se afirma que la Revolución hizo que la diversidad cultural se viera reconocida, pero siempre aparece en las valoraciones un contrapunto negativo: el integracionismo propio del indigenismo, que negaba la diversidad que se acaba de reconocer. Se elogia la exaltación revolucionaria e indigenista del pasado precolonial y también que la situación de los indígenas fuera una de las principales causas del levantamiento revolucionario, pero se critica que las demandas de estas poblaciones finalmente no se vieran satisfechas. Se coincide en afirmar que la valoración del indio del pasado contrasta con el trato dado al indio vivo. Frente a la importante herencia legada por la Revolución: una ideología particular y característica en lo que se refiere al tema indígena, se subraya su problemática implantación, que pretende la superación, la redención, de los indígenas para llegar al completo mestizaje. La crítica a la homogeneización perseguida por el indigenismo es muy intensa en este momento de primacía del discurso de la heterogeneidad. Por último, acerca de la crisis del indigenismo y del período marxista campesinista que con ella se abre, los intelectuales pluralistas hablan más o menos positivamente. El reproche fundamental es que los pensadores de la etapa anterior no lograron ponerse de acuerdo, más allá de la crítica, en la elaboración de un cuerpo teórico común. También se realizan otras recriminaciones, como la ausencia en los idearios previos de lo cultural, lo étnico, frente al peso puesto en lo económico; en otras palabras, la primacía de la clase sobre la etnia. Sobre este tema, prácticamente todos los autores contemporáneos opinan que ambos conceptos son incompatibles y que, al contrario de lo que se establece con anterioridad, la etnia debe prevalecer.

Cuarta continuidad: el discurso correcto sobre los indios, frente a los anteriores errores y equivocaciones

Lo desarrollado sobre la crítica está en relación con la verdad, con la adecuación a la realidad. El tratamiento de la cuestión indígena es, en todos los períodos discursivos estudiados, una cuestión de verdad, de reflejo de la realidad, de posesión de la razón frente a anteriores errores. Y, además, existe el convencimiento por parte de los intelectuales de cada período de que tienen la obligación de expresar esa verdad y mostrarla. Esta afirmación de que "se habla con la verdad" no se limita a inferir de ello que con anterioridad no se hacía, también se piensa que otros autores en el presente no lo hacen. Y estos otros son generalmente extranjeros que escriben sobre los indios mexicanos y en ocasiones pensadores mexicanos adscritos a corrientes distintas a la imperante en ese momento histórico. Los intelectuales de cada discurso dominante, de este modo, se sienten en la obligación de difundir la verdad sobre los indígenas para aclarar los errores, equivocaciones e incluso falsedades que otros han expuesto y siguen enunciando sobre ellos.

Los autores coloniales revisados ya afirman que la verdad es el fin que persiguen con sus escritos. En el siglo XIX, se enuncia como objetivo de determinadas obras subsanar lo expresado por extranjeros acerca del país. De igual manera, en los años en que predomina el indigenismo se habla negativamente de los autores que conciben la antropología que busca el conocimiento, que curiosamente suele ser practicada por antropólogos extranjeros, y la no aplicación para la solución del problema indígena. Existe la tendencia a esgrimir el conocimiento de la realidad americana y de los indios a través de la convivencia con estas poblaciones, lo que implica en cierto modo la constante en el tratamiento de México hacia sus indios de pretensión de potestad exclusiva sobre ellos. Desde la Colonia y a lo largo de la historia del México independiente la injerencia de no mexicanos en lo referente a la cuestión indígena no será en muchos casos bien asumida.

A través de las críticas hacia discursos previos y hacia otros contemporáneos, el indigenismo describe la imagen del indígena que considera como verdadera. El indio no es racialmente inferior, pero tampoco es igual al resto de los mexicanos. No debe ser conservado en su estado actual. El indigenismo no defiende la reinstauración del pasado

precolonial, ni tampoco la occidentalización a ultranza, sino el mestizaje. El indígena del indigenismo es el que requiere de ayuda, el que debe ser objeto de las políticas indigenistas. El indígena es quien presenta problemas característicos. Vive con una rémora, que no es una rémora solamente para él, también para México. Indio es quien no se siente pertenecer a la comunidad nacional.

En el "período marxista campesinista" distintos discursos conviven. Debido a ello, no se manifiesta en esos años una única verdad sobre el indio que se enfrente a todo lo dicho anteriormente. No obstante, aunque las imágenes son variadas, sí existen ciertos lugares comunes sobre el indio que comparten las distintas corrientes. En primer término, el indio de este momento no es una categoría nítidamente diferenciada, sino que se confunde con la de campesino. Concretamente se alude a los campesinos subdesarrollados y explotados. Además, se afirma, en contraposición a lo que sucedía hasta ahora, que está inserto en el sistema nacional. Esta inserción se la da su condición de explotado, de dominado.

Para los autores cercanos al marxismo ortodoxo, el indio pertenece a una clase social, aunque de manera ambigua. No existe una "clase indígena" propiamente dicha; el indígena forma parte del proletariado, aunque no totalmente. Posee ciertos rasgos característicos que le diferencian del resto de la población nacional. Éstos son los que ponen en duda su pertenencia al proletariado y también provocan que su explotación sea mayor porque le mantienen en el atraso y la ignorancia. Por otra parte, para los pensadores marxistas, las características tradicionales que se mantienen en las poblaciones indígenas de manera residual son las responsables de que no estén totalmente insertas en la estructura de clases sociales, por lo que en México no existe un verdadero proletariado, lo que impide que se materialice la lucha de clases.

Sin embargo, no todos los pensadores de estos años consideran que la pertenencia a la clase proletaria es el destino deseable e inevitable para las poblaciones indígenas. Otros autores opinan ya en este momento que lo étnico trasciende a la clase. No obstante, la clase tiene todavía mucho peso. Incluso los intelectuales que afirman que los indios poseen características específicas que los diferencian y les confieren un valor añadido, consideran que están insertos en la estructura social de clases, en la parte más baja de la misma, y que son objeto de una explotación brutal. Algunos pensadores incluso manifiestan que si el indio

pierde todos sus rasgos y se inserta totalmente en la clase proletaria, su situación no mejorará, sino que será para él una nueva forma de explotación. Por su parte, los autores campesinistas tampoco son favorables a la proletarización del indígena ni del campesino, categorías que también estos intelectuales tienden a unificar.

Por último, la corriente "pluralista" enuncia lo que en la década de 1990 se considera que es el discurso correcto sobre los indios, frente a los anteriores, plagados de errores y equivocaciones. En esta retórica se manifiesta que el indio ha permanecido hasta ahora olvidado y que es ahora cuando se toma conciencia de estas poblaciones y se las define y describe correctamente. En primer lugar, se afirma que la categoría "indio" en realidad está vacía, que es un apelativo impuesto desde fuera que homogeneiza la diversidad de situaciones a las que pretende denominar. Ser indio es, pues, algo sumamente heterogéneo. Además, el indígena es un sujeto activo. Hasta ahora la pasividad era un rasgo comúnmente achacado a estas poblaciones; pero en estos años se niega, se alega que la simple resistencia constituye una prueba de su actividad, aunque no se les haya permitido expresarse. Puede ser activa, violenta, o pasiva; pero se trata siempre de una resistencia consciente, de una "voluntad de permanencia". Los indios, aseveran los autores pluralistas, son activos no sólo para sí mismos, también para la nación. Han aportado numerosos elementos a su construcción. Pero a pesar del valor intrínseco que los indios poseen y de sus relevantes aportaciones a la nación, han sido excluidos de los proyectos nacionales a lo largo de los dos siglos de vida independiente de México, porque éstos se han diseñado sin tenerlos en cuenta. El proyecto adecuado, el que verdaderamente se ajusta a las características de México, es el pluralista, en el que el indio es protagonista.

Quinta continuidad: defectos y virtudes

La afirmación de que los indios poseen defectos y virtudes y la descripción de los mismos se enuncia de diferentes maneras según la época, pero permanece constante desde la Independencia hasta el inicio del siglo xxi. Ahora bien, el tratamiento de la cuestión va variando con el tiempo y la proporción de defectos y virtudes que los indios poseen es sumamente cambiante. Al final de la Colonia, desde Europa se es-

cribe sobre los defectos y autores americanos responden con virtudes; no en vano, los indios son "lo más americano", lo característico de unos territorios que están buscando motivos para la Independencia. En el siglo XIX los defectos son abrumadoramente mayoritarios; no por casualidad es necesario terminar con cualquier rasgo indígena para formar la nación siguiendo el modelo europeo. Durante el "período indigenista", aunque los defectos —rasgos negativos— siguen dominando, las virtudes —rasgos positivos— empiezan a adquirir cierto peso; sin duda ello tiene relación con que lo indígena está entrando a formar parte de lo mexicano. Y, por último, tras una etapa de transición, la "campesinista", en la que los rasgos culturales se dejan de lado para atender a los económicos, en el "período pluralista" las virtudes opacan totalmente a los defectos, pudiéndose incluso tomar las primeras como ejemplarizantes para el resto de la sociedad. En todos estos momentos, los defectos, y sobre todo las virtudes, sirven para convertir al indio en susceptible de ser asumido dentro de la lógica propia de cada época. Y también tienen otra utilidad: definir exactamente qué se debe cambiar y qué es necesario conservar para construir un indio que encaje en el papel que se le reserva dentro del proyecto nacional imperante.

Muchos de los defectos que son enumerados en el siglo XVIII por ilustrados europeos pervivirán mucho más allá de este siglo, puesto que entrarán a formar parte del estereotipo del indio mantenido por políticos e intelectuales durante el XIX y gran parte del XX. Ciertas opiniones sobre los americanos, como la inferioridad respecto a los europeos, la cobardía, la indolencia, el escaso entendimiento, el ánimo apocado o la falta de voluntad, se instalarán en el pensamiento colectivo por largo tiempo. De esta manera, los autores decimonónicos enuncian defectos de los indios que recuerdan a los de los pensadores europeos del XVIII. Éste es el caso de la afirmación de que los indígenas están embrutecidos y degradados, que son débiles, sencillos y están abatidos. En opinión de los autores decimonónicos que el indio es grave, melancólico y silencioso, suave, dulce y complaciente, acostumbrado al disimulo, adicto a sus usos y costumbres, incapaz de discurrir ideas propias y buen imitador. Como "virtudes", se señalan la constancia, resignación y fidelidad. Por último, se subraya que los indios son ignorantes, falsos, que propenden al robo y albergan deseos de venganza, que son buenos sufridores y que tienden a la embriaguez.

De momento, en el siglo XIX, los defectos suelen concebirse como inevitable y la idea de que la raza condiciona la forma de ser está implícita en muchos de los pensadores de la época.

Durante el "período indigenista" resulta fundamental en la definición y descripción de los indios la enunciación de sus rasgos positivos y negativos. Dicen los teóricos indigenistas que los primeros deben conservarse porque perviven en el mestizo, es decir, constituyen la esencia indígena que ha pasado a la nación; mientras que los segundos tienen que ser erradicados porque relegan al indio, y con él al resto de México, al subdesarrollo. Como rasgos positivos se enuncian sus aptitudes intelectuales, vitalidad, naturaleza antimorbosa, manifestaciones artísticas, unión con la naturaleza, sentido de la comunidad, respeto por las autoridades y tenacidad, entre otros. Y, en cuanto a los negativos, se enumeran la pereza, afición al alcohol y a los estupefacientes, timidez, falta de aspiraciones, miedo a los blancos, carencia de voluntad, de iniciativa y de capacidad para decidir sobre sí mismo. Algunos rasgos, como la dependencia de la tradición, son considerados en unas ocasiones como positivos y en otras como negativos. Al igual que sucedía anteriormente, y que pasará en el futuro, puede observarse que se produce cierta esencialización de los rasgos, dándose por cierto el carácter inevitable de muchos de ellos.

Por su parte, los autores de las décadas de 1970 y 1980 enuncian escasos defectos y virtudes de los indios, porque tanto los unos como las otras se incluirían en la categoría de rasgos culturales, a los que estos intelectuales marxistas y campesinistas restan importancia a favor de los económicos. No obstante, sí se trata en el período el tema de los prejuicios o estereotipos que respecto a las poblaciones indígenas la opinión general alberga. Se dice, en este sentido, que los indios son considerados como enemigos del progreso, indolentes, abúlicos, faltos de determinación, ignorantes, descuidados, acostumbrados a la miseria, taimados y astutos, socarrones, desobedientes, propensos al robo, crueles, viciosos, indignos, rígidos y pasivos. Toda esta serie de defectos es enumerada en tono crítico, por lo que se supone que no se da por cierta. Sin embargo, finalmente se afirma que el indio cumple con las expectativas que de él se tienen, se comporta del modo que se espera que vaya a hacerlo.

En lo que se refiere a la constante de los defectos y las virtudes de los indios en el "período pluralista", se observa un cambio de tenden-

cia radical respecto a los años previos, porque los indígenas han dejado de tener defectos y han pasado a poseer únicamente virtudes. Se niegan afirmaciones de tiempos pasados respecto a los rasgos negativos del indio. A ellas se contraponen multitud de rasgos positivos: su identidad, que lo diferencia, formada por el idioma, la conciencia histórica y, en general, su cultura, exportable al resto de la población. Además, los indios tienen abundantes y elevados valores: son profundamente nacionalistas y su moral es superior a la occidental, su conducta es impecable, consideran sagrada a la naturaleza, son respetuosos con la dignidad humana, místicos, comunitaristas y demócratas. Si el indígena tiene algún defecto, se concluye, se debe a la influencia occidental. No obstante, a pesar de que se ha invertido el carácter de los rasgos de los indios, puesto que antes eran predominantemente negativos y ahora todos son positivos, se mantiene su esencialismo.

Sexta continuidad: la cuestión del racismo

Como premisa a la enunciación de defectos y virtudes de los indios, los autores de todas las épocas retóricas desde la Independencia hasta el inicio del siglo XXI establecen la igualdad racial de indígenas y no indígenas. La asunción de esta igualdad está ya presente en el período colonial, en el siglo XIX no se duda de la diversidad y aptitud de facultades de los indios, el ideario indigenista tiene como premisa explícita el antirracismo y en los períodos "marxista campesinista" y "pluralista" esta premisa se da por supuesta, en la mayoría de ocasiones de manera tácita.

Sin embargo, este antirracismo no está tan presente ni es tan evidente como los intelectuales quieren hacer ver. A la vista de las descripciones de los indígenas y del tratamiento de su problemática, la igualdad racial se pone en ocasiones implícitamente en duda. Muchos de los argumentos de autores revisados, aunque se manifiesta que se enuncian en defensa de las poblaciones indígenas, esconden un fuerte cuestionamiento de la premisa de la igualdad racial. Pueden ponerse como ejemplos de ello "las indias muy lindas e incluso bastante blancas" de la Colonia; el "color más atezado que el de los indios de otros países americanos" y "menos diferente al de los europeos que el de los africanos y asiáticos" del XIX; el carácter evolucionista de las descrip-

ciones y definiciones del indigenismo; y el esencialismo presente en los rasgos indios enumerados por el discurso de las etapas "marxista campesinista" y, sobre todo, "pluralista".

Lo mismo sucede en el frecuente caso de los pensadores que ensalzan al indio basándose en sus similitudes con el resto de la población o en la susceptibilidad de los primeros de llegar a convertirse en los segundos. De este modo, se valora al indio durante la Colonia por su parecido con los criollos, o por lo que tiene en común con ellos; por su capacidad de pasar a formar parte de los mestizos durante el siglo XIX y de manera especialmente recurrente en el indigenismo; y, en la etapa discursiva marxista campesinista, se subrayan la inserción del indio en el sistema nacional y la conveniencia de que pertenezca a grupos que nada tienen que ver con lo étnico, como los proletarios o los campesinos.

Por otra parte, los presupuestos racistas y el posicionamiento de los intelectuales ante ellos van a dar inicio a una actitud que se mantendrá presente en las corrientes de pensamiento sobre los indígenas del México independiente desde el fin de la Colonia. Se trata de la argumentación de que las ideas que no coinciden con las imperantes en cada etapa son formuladas bajo el prejuicio del racismo. Los autores adscritos a la corriente de pensamiento indigenista afirman que el racismo domina en el siglo XIX. Para el discurso indigenista el mismo presupuesto liberal de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley es racista por el triunfo de los más aptos que asume tácitamente. Según los antropólogos críticos que escriben durante la crisis del indigenismo, este último ideario es racista y etnocida, debido a que su principal objetivo era la conversión de los indígenas en mexicanos y su consecuente desaparición como tales. Y, por último, abundantes autores pluralistas aseveran que el racismo imperaba con anterioridad, lo que aparece implícito en la negación de lo indio que los intelectuales actuales afirman que impera en todos los discursos previos.

Séptima continuidad: la categorización de la cuestión indígena como "problema"

El indio tiene, en opinión de los pensadores de cada período discursivo, determinados defectos y virtudes que van variando de unos períodos a otros. Los defectos generan un problema, el "problema in-

dígena". Puede proponerse que este "problema indígena" esconde tras de sí las dificultades que el Estado encuentra en cada momento para incluir a los indios en su proyecto de nación. De esta manera se explica que los intelectuales de cada período discursivo afirmen invariablemente que el problema no es indígena, sino nacional. En consecuencia, el Estado debe hacerse cargo de su resolución. El Estado, en todo momento, se siente con la legitimidad suficiente para conservar los rasgos positivos de los indios y erradicar los negativos, porque las virtudes acercan al indígena a la nación y los defectos le alejan.

En el siglo XIX el indio es ajeno al proyecto de nación, todo en él son defectos, por lo que es necesario terminar con él y asimilarlo, acercarlo. Para ello se propone la solución del mestizaje racial, que hará que el indio se diluya en el blanco. Tras la Revolución, el indígena adquiere virtudes, se aproxima a la nueva idea que México tiene de sí mismo, entra a formar parte de ella. La solución a los defectos que aún le quedan es el mestizaje cultural, en el que sus rasgos positivos tienen cabida, porque conforman el elemento indio del mestizo. Los rasgos negativos se perderán en el proceso de integración. A partir del final de la década de 1960, y especialmente de la de 1990, el indígena tiene, ante todo, virtudes, que sirven para definir a México. El indio se adapta plenamente a la nueva idea de nación, por lo que no tiene defectos. La solución al "problema indígena" es el respeto y la valoración de la figura del indio. Sin embargo, los autores no explicitan que el problema indígena sea un problema de auto-percepción de la nación, de cómo México se asume a sí mismo. Por el contrario, afirman desde el siglo XVIII que toman como misión la defensa de los indios por ser los más injuriados e indefensos. Todos los modos discursivos sobre el indígena que se sucederán en los siglos posteriores considerarán a estas poblaciones como indefensas y necesitadas de ayuda, y todas las élites que enuncian el discurso público se erigirán en sus salvadoras.

En la etapa discursiva que se extiende a lo largo de todo el siglo XIX y los primeros años del XX se proponen distintas soluciones al problema indígena, entre las que destaca el blanqueamiento de la población como expresión extrema de la asimilación, que es el denominador común de todas las medidas enunciadas por los pensadores de la época. La mayoría de los autores consultados opinan que el problema indio, su estado de abyección o degradación y el problema nacional que acarrea no sólo su estado, sino su misma existencia, que implica la tan

criticada heterogeneidad que impide el acceso al rango de nación de México, tiene solución. Todos esos intelectuales se sienten en la obligación de contribuir al remedio, porque consideran que se trata de un problema nacional.

La solución, para todos los autores decimonónicos, pasa por la transformación de los indígenas. La opinión de que el grupo poblacional indio es inferior, degradado, abyecto, queda patente. El mestizaje es propuesto como remedio. Sin embargo, es todavía ambiguo, no definido en profundidad. Funciona como un tránsito, que llevaría a una "raza mixta", que tiempo después derivaría en el blanqueamiento total. Esta propuesta de mestizaje es una constante en los pensadores mexicanos. Procede de la Colonia, época temprana en la que se promulga tímidamente, continúa en el siglo XIX y tendrá su esplendor durante el XX, abandonándose al final de este siglo.

Los políticos decimonónicos también proponen como solución al problema indígena la igualdad ante la ley de los indios, cosa que los intelectuales respaldan. Sin embargo, con el correr de los años se demuestra que no es una medida efectiva. Ante la inefectividad, algunos autores afirman que las medidas han sido contraproducentes porque los indígenas han tratado de aprovechar lo que se les ofrecía ilícitamente, llegando a opinar que tal vez sería necesario llegar a la solución abiertamente exterminadora, aunque esta idea es rápidamente desechada. La educación constituye otra solución, complementaria al mestizaje, que se propone desde el principio, porque se piensa que los malos elementos del carácter de los indios pueden corregirse con ella. La solución educativa es tradicional en el pensamiento mexicano sobre los indígenas. Comienza al fin de la Colonia y se va a mantener hasta muy entrado el siglo XX. No obstante, en el México decimonónico se puntualiza que la educación es necesaria, aunque no aplicada de manera única, sino en combinación con la fusión racial, porque el indio educado no es confiable. Lo es el indio transformado, fundido con el blanco.

En el período retórico indigenista se plantea en primer término que el problema indígena no es racial ni, por tanto, biológico, sino cultural. La solución que se plantea es el mestizaje. Pero al tratarse de un problema cultural, el mestizaje debe ser cultural y no racial como el decimonónico. Este mestizaje cultural constituye un fin en sí mismo: la proliferación de los mestizos, la "raza cósmica", la consecución de

la mexicanización de los indios. Está destinado explícitamente a la formación de la nacionalidad. El mestizaje cultural se lleva a cabo en gran medida a través de la aculturación y la educación, concretamente de la aculturación planificada y la educación mestiza.

Durante el "período marxista campesinista" se tiende a concebir esta cuestión como problema campesino más frecuentemente que como problema indígena. Para los pensadores de la época, se trata de una problemática de índole económica en mayor medida que política, social o cultural. No obstante, al convivir durante la etapa autores pertenecientes a distintas corrientes, marxistas, campesinistas y etnicistas, se enuncia dicho problema en diferentes términos, al igual que ocurre con la solución. Para los primeros, el problema consiste fundamentalmente en el subdesarrollo en que se encuentran los indígenas y la consecuente explotación a que se ven sometidos. En cuanto a los segundos, se trata de un problema, también de explotación, compartido por todo el sector campesino del país. Y, en lo que se refiere a los intelectuales cercanos a posturas etnicistas, en el problema, a pesar de estar como en las otras corrientes presentes las relaciones de dominación y explotación, entran en juego de manera muy relevante las variables culturales.

La solución propuesta durante el "período marxista campesinista" también varía en función del ideario al que se adscriban los pensadores que la enuncien. Los autores marxistas ortodoxos afirman rotundamente que la perspectiva de las clases sociales es la única que puede ofrecer una solución. La subordinación de la etnia a la clase es el modo de resolver la situación de explotación en que se encuentran los indígenas. Para ello, deben abandonar los remanentes prehispánicos y coloniales que los mantienen en el atraso y el subdesarrollo. Una vez incluidos plenamente en la clase proletaria, emprenderán la lucha que los liberará de la dominación.

Los autores campesinistas, por su parte, manifiestan la creencia de que los campesinos deben persistir como tales, pero variando las condiciones que los mantienen dominados y explotados. Y los pensadores que adoptan perspectivas próximas al etnicismo se sitúan en una postura intermedia, con algunas influencias marxistas pero avanzando ya rasgos que predominarán a partir de la década de 1990. Opinan que la ruptura de las relaciones de dominación es la clave, pero hablan ya del carácter plural de México y de su reconocimiento como paso fundamental para la solución del problema indígena. No obstante, no

se quedan aquí las propuestas de resolución. Todavía está presente el indigenismo, tanto el clásico como otros más renovadores. Estos últimos propugnan la reforma de la corriente, consistente en el abandono de su carácter integracionista. El clásico, por el contrario, sigue poniendo sobre la mesa propuestas sumamente inmovilistas, que guardan absoluta continuidad con el período retórico anterior.

En el "período pluralista", como ha ocurrido hasta ahora, los autores del momento manifiestan explícitamente que la situación de los indígenas es problemática y que hay que ponerle una solución. Sin embargo, ya no queda tan claro que se trate de un problema indígena. El problema ahora está provocado por la incompatibilidad de las dos civilizaciones que han convivido en México a lo largo de su historia, la india y la occidental. Por tanto, ya no se culpa a los indígenas de la situación en que se encuentran; más bien se establece que el problema ha sido provocado por el diseño sucesivo por parte de las élites de proyectos nacionales que no tenían en cuenta la diferencia. La ausencia y la negación de los indios en el pasado han traído consigo proyectos que no reflejaban la situación "real" de México, la heterogeneidad que lo caracteriza. Se ha considerado la diferencia como un obstáculo para los proyectos nacionales previos y ello ha ocasionado la imposibilidad de materializarlos porque ofrecían una imagen parcial, irreal, del país.

Como solución fundamental se propone el reconocimiento de la sociedad mexicana como pluralista a través de la valoración de la diferencia y de la aplicación de políticas de identidad indígena. Ello implica la reforma de todo el Estado, porque ya no es el indio el que debe plegarse a México como se pretendía en las anteriores etapas, sino México el que debe amoldarse al indio. Este nuevo proyecto nacional pluralista se hará posible a través de la atención a las reclamaciones de carácter etnicista, entre las que ocupan un lugar central el respeto a los derechos culturales y políticos indígenas. Las principales reclamaciones etnicistas giran en torno a varios ejes: el derecho a la autodefinición, autoidentificación e identidad cultural; la implantación de las costumbres jurídicas indígenas, sus usos y costumbres, así como la promulgación de las reformas constitucionales respecto al tema indígena pertinentes; el respeto a los derechos humanos, entre ellos la existencia cultural alterna, considerada por muchos autores del período como derecho humano fundamental; y el derecho a la autonomía y a la autodeterminación.

Octava continuidad: definir al indio para que el indio defina México

Desde la Independencia de México, e incluso desde antes, se define y se describe por parte del discurso público al indio. Estas definiciones y descripciones van cambiando en función de las variaciones del proyecto nacional que van sucediéndose a lo largo de la historia, van amoldándose a él. El indio siempre forma parte de dichos proyectos, pero el discurso producido en cada uno de ellos manifiesta que cada vez es la primera en que se le tiene en cuenta, o al menos la primera en que se hace de manera correcta. El discurso público define a los indios a través de la enunciación de sus defectos y virtudes, los primeros le alejan de la imagen que la nación tiene de sí misma, del proyecto nacional, mientras que los segundos le acercan a él. Los defectos constituyen el "problema indígena"; porque invariablemente la cuestión indígena es presentada por el discurso público como problemática. Además, no se trata de un problema restringido a las poblaciones indígenas, sino que afecta a toda la nación. Por ello, es responsabilidad del Estado buscar una solución.

Ya desde el siglo XIX los autores se plantean si están buscando soluciones para los indígenas o para la nación mexicana en su conjunto y no dudan en responder que buscan el bien para México, que será finalmente el bien del indio. Esta idea se mantiene durante las décadas de predominio del indigenismo. En lo que se refiere al "período marxista campesinista", los intelectuales que proponen soluciones, aunque pertenecen a distintas corrientes, tienen en común que plantean el problema indígena como nacional, de igual manera que las soluciones lo son para la nación en su conjunto. Por último, en el "período pluralista" ya no se afirma de ninguna manera que se deba priorizar el bien de México sobre el del indio, pero la lógica de la argumentación se mantiene, aunque invertida: se busca el bien del indio, que constituirá finalmente el bien de México.

En cada período se produce un discurso que tiene como objetivo la difusión de una imagen de indio que contribuya al proyecto nacional vigente. Se busca la definición de un indígena que defina a México del modo en que éste se autopercibe en cada período. Tanto en el México decimonónico, con un proyecto que pretende la homogeneidad y la asimilación del indio; como en el México mestizo del indigenismo que busca la asimilación del indígena; como en las décadas en que el marxismo y el campesinismo dominan y requieren de un indio/campesino

proletarizado y revolucionario; como, por último, en el México actual que se pretende pluralista y quiere un indio diverso y valioso. Se trata, en definitiva, de definir al indio para que éste defina México.

Discontinuidades

Junto con las continuidades descritas conviven algunas discontinuidades, particularidades de determinados períodos discursivos sobre la cuestión indígena que aparecerán en los primeros pero no permanecerán por mucho tiempo; o bien se manifestarán en las retóricas recientes pero no cuentan con precedentes. De este modo, constituye una continuidad en la Colonia y en el XIX, que pasa a ser discontinuidad a partir de la Revolución, la descripción, junto con los indígenas, del resto de la población mexicana; así lo harán muchos autores decimonónicos, sin embargo, a partir del XX dejará de hacerse.

Por otra parte, existe una oscilación en las distintas etapas retóricas entre el indio imprescindible y el prescindible, que marca cierta discontinuidad. El indio es imprescindible al final de la Colonia, porque marca la diferencia que justifica la Independencia. Una vez lograda ésta, el indio decimonónico ya es prescindible, especialmente a partir de que se señala como una de las causas de su "abatimiento" al propio indígena y a su antigua civilización. Tan prescindible es que se plantea la solución abiertamente exterminadora. Este indio prescindible, que se mantendrá durante todo el siglo XX, va a ser siempre culpable de su situación. Sin embargo, el indígena prehispánico frecuentemente va a ser imprescindible para la formación del ideario nacional. Y a finales del siglo XX, aunque durante la época de preponderancia de las corrientes marxistas ya se vislumbra algo de esto, el indígena va a pasar a ser imprescindible, aunque para el mismo objetivo que al final de la Colonia: para la formación de la nación.

Otra oscilación, que también constituye una discontinuidad, es la proporción de virtudes y defectos de los indios que se enuncian en los distintos períodos discursivos, de la que ya se ha hablado. En los autores coloniales, aunque aparecen algunos defectos, se ensalzan las virtudes por encima de ellos. En el momento de la Independencia los defectos pasan a ser abrumadoramente mayoritarios. Tras la Revolución, comienza a variar la proporción: disminuyen algo los rasgos negativos, mientras que se ensalzan algunos positivos. Esta tendencia se

acentúa con la crisis del pensamiento indigenista y la preponderancia de las corrientes marxistas campesinistas. Y, finalmente, en la actualidad los defectos prácticamente desaparecen para dejar paso a las virtudes, hasta el punto de considerarse positivo todo rasgo indígena.

Lo anterior puede ponerse en relación con la concepción de la moral indígena que en cada período discursivo se tiene, que se sitúa del lado de los defectos en las primeras etapas y del de las virtudes en las últimas, y es relevante debido a que ofrece valiosa información sobre la mentalidad imperante en cada momento histórico. Podría aseverarse que al hablarse de la moral indígena se están estableciendo los ideales de la no indígena. Este tratamiento de la moral india constituye en cierto modo una continuidad, porque siempre ocupa un lugar en el discurso público sobre los indios; pero también es una discontinuidad, porque ha ido oscilando desde los indios moralmente reprobables del fin de la Colonia y del siglo XIX hasta los indios moralmente modélicos de la actualidad.

Puede afirmarse, para concluir, que abundantes continuidades y algunas discontinuidades conviven en el discurso mexicano sobre los indígenas de los dos últimos siglos. A través tanto de las primeras como de las segundas el indio va siendo modelado hasta adaptarse a la mentalidad imperante y hasta ocupar el lugar que le corresponde según las élites en el proyecto nacional vigente. Y no resulta sencillo porque el indígena tiende a cuestionar la existencia misma de la nación. Por ello, frecuentemente se afirma que hasta que el problema indígena no esté resuelto México no podrá considerarse una nación. Esta afirmación se constata en el siglo XIX, cuando la heterogeneidad, es decir, la asimilación de los indios, es la meta a conseguir. En el ideario indigenista ocurre algo muy similar con el objetivo de lograr un México mestizo. Y en la actualidad se repite la argumentación al manifestarse que la verdadera nación, la plural, reflejo de las realidades de las poblaciones que la componen, sólo se conseguirá con el reconocimiento del indio.

CODA
Una reflexión sobre algunos aspectos de la Antropología y la política en México

Una de las principales encargadas de la gestión estatal de la diferencia indígena ha sido la Antropología mexicana, cuyo discurso intelectual se retroalimenta y en muchas ocasiones se confunde con el estatal. El discurso científico y el político son a menudo difíciles de diferenciar, pues en la Antropología mexicana la ciencia y la política aparecen imbricadas de tal manera que no pueden separarse. A lo largo de las páginas precedentes, frecuentemente, lo que se suponía que eran cuestiones científicas, eran políticas. La historia del discurso mexicano sobre los indígenas, antropológico en la mayoría de las ocasiones, al igual que la historia de la política, tiene su fuerza motriz en los desencuentros consigo mismo.

Los intelectuales del siglo xx tratados en este libro, gran parte de ellos antropólogos, critican a de los del xix, y los del cambio de siglo, los actuales, valoran negativamente a los del pasado. Si en algo logran ponerse de acuerdo todos ellos es en el rechazo de las ideas sobre los indígenas producidas durante la Colonia. Las corrientes ideológicas sobre los indígenas parten de lo negativo, de la crítica a las anteriores. Carecen, en rasgos generales, del afán constructivo que se le supone a la ciencia, que, al menos en teoría, aprovecha los avances del pasado para cimentarse sobre ellos. Es la destrucción de la corriente anterior lo que empuja a la construcción de cada nueva teoría antropológica en México.

Es probable que lo anteriormente mencionado se deba al empeño por ofrecer una respuesta a la eterna pregunta del nacionalismo acerca de qué es México. El discurso mexicano sobre los indígenas, y concretamente la Antropología, se ha demostrado incapaz de desligarse de la política. Siempre ha trascendido lo científico, o tal vez ni ha entrado en ello, para intervenir en el diseño del proyecto de nación. Las ideas políticas son más efímeras que las científicas y además generan más antagonismos, al igual que sucede con las modalidades discursivas sobre los indígenas en México. La ciencia construye sobre las ideas de las corrientes anteriores, la política no. La ciencia es inclusiva con las teorías precedentes que no se han invalidado, la política es excluyente con todas las ideologías que no son la propia. Cuando se habla de discurso sobre los indígenas en México no se está haciendo alusión a cuestiones

científicas, sino políticas: los diferentes modos en los que México se ha autopercibido a lo largo de su historia. Emitiendo discurso sobre los indios se ha tratado constantemente de responder a la pregunta acerca de qué es México. No se pretendía definir ni describir a los indígenas, sino a la nación. De esta manera, México identifica a los indígenas para que éstos identifiquen México.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Camín, Héctor (1994): "Notas sobre nacionalismo e identidad nacional. La invención de México". En <www.uacj.mx/icsa/cys/Actualizacion/Unidad2/U2_4.htm> (28-11-2008).

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1956): "Teoría de la investigación intercultural". En *Suplementos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México*, nº 7.

— (1957): *El proceso de aculturación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

— (1965) "Introducción". En Fuente, Julio de la, *Relaciones interétnicas*. México: Instituto Nacional Indigenista, pp. 9-15.

— (1976a): "Un postulado de política indigenista". En Íd.: *Obra polémica*: México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/La Casa Chata, pp. 21-51. [Discurso pronunciado, siendo director del Instituto Indigenista Interamericano, el Día Interamericano del Indio, Guetelao, Oaxaca, 1967. Publicado por primera vez en 1967.]

— (1976b): "La oposición de raza y cultura en el pensamiento antropológico mexicano". En Íd.: *Obra polémica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/La Casa Chata, pp. 29-51. [Publicado por primera vez en 1969.]

— (1976c): "Política indigenista en América Latina". En Íd.: *Obra polémica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/La Casa Chata, pp. 52-62. [Publicado por primera vez en 1969.]

— (1976d): "Encuentro sobre indigenismo en México". En Íd.: *Obra polémica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/La Casa Chata, pp. 63-79. [Publicado por primera vez en 1970.]

— (1976e): "De eso que llaman antropología mexicana". En Íd.: *Obra polémica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/La Casa Chata, pp. 98-117. [Publicado por primera vez en 1970.]

— (1976f): "Informe ante el presidente de la República". En Íd.: *Obra polémica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/La Casa Chata, pp. 161-172. [Publicado por primera vez en 1971.]
— (1976g): "El indigenismo y la antropología comprometida". En Íd.: *Obra polémica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/La Casa Chata, México, pp. 177-212. [Publicado por primera vez en 1974.]
— (1976h): "Etnocidio en México: Una denuncia irresponsable". En Íd.: *Obra polémica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/La Casa Chata, pp. 213-227. [Publicado por primera vez en 1975.]
— (1976i): "Estudio introductorio". En Clavijero, Francisco-Xavier: *Francisco Javier Clavijero, antología*, estudio introductorio y selección de Gonzalo Aguirre Beltrán. México: Secretaría de Educación Pública, pp. 7-46.
— (1980): *Pensamiento antropológico e indigenista de Julio de la Fuente*. México: Instituto Nacional Indigenista.
— (1985): *Imagen y obra escogida*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
— (1986): "Panorama de la antropología social y aplicada". En Gamio, Manuel (ed.): *Arqueología e indigenismo*. México: Instituto Nacional Indigenista, pp. 189-206. (Publicado por primera vez en 1968).
— (1990): *Obra antropológica. Volumen XV: crítica antropológica: hombres e ideas: contribuciones al estudio del pensamiento social en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
— (1991): *Obra antropológica. Volumen IX: regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. Xalapa/México: Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/Gobierno del Estado de Veracruz/Fondo de Cultura Económica. [Primera edición de 1967.]
— (1992): *Teoría y práctica de la educación indígena*. México: Fondo de Cultura Económica. [Primera edición de 1973.]
— (1994a): "El paradigma indigenista a debate". En Íd.: *El pensar y el quehacer antropológico en México*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 21-100. [Publicado por primera vez en 1980.]
— (1994b): "La polémica indigenista en México en los años setenta". En Íd.: *El pensar y el quehacer antropológico en México*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 119-140. [Publicado por primera vez en 1984.]
— (1994c): "Formación de una teoría y una práctica indigenistas". En Íd.: *El pensar y el quehacer antropológico en México*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 141-176. [Publicado por primera vez en 1988.]

— (1994d): "Derrumbe de paradigmas". En Íd.: *El pensar y el quehacer antropológico en México*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 177-200. [Publicado por primera vez en 1990.]

Aguirre Rojas, Carlos Antonio (2007): *Mandar obedeciendo. Las lecciones políticas del neozapatismo mexicano*. México: Contrahistorias/La otra mirada de Clío.

Alamán, Lucas (1942): *Historia de Mejico. Desde los primeros movimientos que prepararon su Independencia en el año de 1808, hasta la época presente*. 5 volúmenes. México: Jus. [Primera edición de 1844.]

Albó, Xavier (1997): "El resurgir indígena en un mundo excluyente". En Gutiérrez Estévez, Manuel (comp.): *Identidades étnicas*. Madrid: Casa de América, pp. 31-41.

Alcina Franch, José (1990): "Introducción". En Íd. (comp.): *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 11-17.

Anderson, Benedict (1983): *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Andrés García, Manuel (2007): *De peruanos e indios: la figura del indígena en la intelectualidad y política criollas (Perú: siglos XVIII-XIX)*. Huelva: Universidad Internacional de Andalucía.

Annino, Antonio (2008): "1808: el ocaso del patriotismo criollo en México". En *Historia y Política: Ideas, Procesos y Movimientos Sociales*, nº 19, pp. 39-73.

Arze Quintanilla, Óscar (1990): "Del indigenismo a la indianidad: Cincuenta años de indigenismo continental". En Alcina Franch, José (comp.): *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 18-33.

Ávila, Alfredo (2008): "México, un viejo nombre para una nueva nación". En Chiaramonte, José Carlos/Marichal, Carlos/Granados, Aimer (comps.): *Crear la nación. Los nombres de los países de América Latina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, pp. 271-284.

Báez-Jorge, Félix (2001): "Antropología e indigenismo en Latinoamérica: Señas de identidad". En León-Portilla, Miguel/Gutiérrez Estévez, Manuel/Gossen, Gary (eds.): *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 424-443.

Barre, Marie Chantal (1983): *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México: Siglo XXI.

Bartolomé, Miguel Alberto (1996): "Pluralismo cultural y redefinición del Estado en México". En <www.unb.br/ics/dan/Serie210empdf.pdf> (26-11-2006).

— (1997): *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

— (1998): "Procesos civilizatorios, autonomía cultural y autonomías étnicas en América Latina". En Bartolomé, Miguel Alberto/Barabás, Alicia (coords.): *Autonomías étnicas y Estados nacionales.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 171-194.
— (2006): *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo xxi.
Bartolomé, Miguel Alberto/Barabás, Alicia (coords.) (1998): *Autonomías étnicas y Estados nacionales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes /Instituto Nacional de Antropología e Historia.
Bartra, Roger (2001): "Los hijos de la Malinche". En Glantz, Margo (coord.): *La Malinche, sus padres y sus hijos*. México: Taurus, pp. 195-200.
— (2005): *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. México: Debolsillo.
— (2007): *Fango sobre la democracia. Textos polémicos sobre la transición mexicana*. México: Editorial Planeta Mexicana.
Basave Benítez, Agustín (1990): *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*. México: Fondo de Cultura Económica.
Basurto, Jorge/Cuevas, Aurelio (coords.) (1992): *El fin del proyecto nacionalista revolucionario*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
Bengoa, José (1997): "Los indígenas y el estado nacional en América Latina". En Gutiérrez Estévez, Manuel (comp.): *Identidades étnicas*. Madrid: Casa de América, pp. 67-93.
— (2007): *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
Benítez, Fernando (1976): *Los indios de México*. Volumen I. México: Era.
Benjamin, Thomas (2005): "Tiempo de reconquista: Historia, resurgimiento maya y rebelión zapatista en Chiapas". En *América Indígena*, vol. LXI, nº 1, pp. 27-46.
Blancarte, Roberto (comp.) (1994): *Cultura e identidad nacional*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica.
Bonfil Batalla, Guillermo (1970): "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica". En Warman, Arturo/Nolasco Armas, Margarita/Bonfil Batalla, Guillermo/Olivera de Vázquez, Mercedes/Valencia, Enrique: *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Nuestro Tiempo, pp. 39-65.
— (1989): *México profundo: una civilización negada*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Editorial Grijalbo. [Primera edición de 1987.]

— (1992a): "El concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial". En Íd.: *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*. México/San Juan: Fondo Editorial del CEHASS/Universidad de Puerto Rico, pp. 25-48. [Publicado por primera vez en 1972.]
— (1992b): "Utopía y revolución: El pensamiento político de los indios en América Latina". En Íd.: *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*. México/San Juan: Fondo Editorial del CEHASS/Universidad de Puerto Rico, pp. 49-106. [Publicado por primera vez en 1981.]
— (1992c): "Historias que todavía no son historia". En Íd.: *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*. México/San Juan: Fondo Editorial del CEHASS/Universidad de Puerto Rico, pp. 163-176.
— (1992d): "Sobre la ideología del mestizaje". En Valenzuela Arce, José Manuel (comp.): *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, pp. 79-96.
— (1992e): *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza.
— (coord.) (1993): *Nuevas identidades culturales en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
Bonfil Batalla, Guillermo/Cordera Campos, Rolando/Florescano, Enrique/González y González, Luis/Warman, Arturo (1991): "TV. Rumbo a 1492". En *Nexos*, nº 168, pp. 43-47. [Transcripción editada de la mesa redonda de *Nexos TV* del 31 de diciembre de 1989 sobre el Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos.]
Boyer, Dominic/Lomnitz, Claudio (2005): "Intellectuals and Nationalism: Anthropological Engagements". En *Annual Review of Anthropology*, vol. 34, pp. 105-120.
Brading, David A. (2002): *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*. México: Taurus.
— (2004): *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México: Ediciones Era. [Primera edición de 1973.]
Bulnes, Francisco (2005): "Las tres razas humanas". En Sosa, Ignacio (prólogo y selección): *El positivismo en México (Antología)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 181-190. [Publicado por primera vez en 1899.]
Bustamante, Carlos María de (1981): *El indio mexicano o avisos al rey Fernando Séptimo para la pacificación de la América Septentrional. Obra redactada en dos opúsculos durante la permanencia del autor en la prisión de San Juan de Ulúa, en los años 1817-18. Seguidos del discurso 'Motivos de mi afecto a la Constitución'*. Estudio y coordinación de paleografía Manuel Arellano Zavaleta. México: Instituto Mexicano del Seguro Social. [Primera edición de 1818.]

Cámara Barbachano, Fernando (1990): "Identidad y etnicidad indígena histórica". En Alcina Franch, José (comp.): *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 69-101.

Carbó, Teresa (2001): "Notas para una historia discursiva del indigenismo mexicano". En Bitrán, Yael (coord.): *México: historia y alteridad. Perspectivas multidisciplinarias sobre la cuestión indígena*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 265-298.

Cárdenas, Lázaro (1976): "Los indígenas, factor de progreso". En Comas, Juan (ed.): *La antropología social aplicada en México: trayectoria y antología*. México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 135-142. [Discurso pronunciado en la sesión inaugural del I Congreso Indianista Interamericano, Pátzcuaro, Michoacán, 24 de abril de 1940.]

Caso, Alfonso (1948): "Definición del indio y lo indio". En *América Indígena*, vol. III, pp. 239-247.

— (1958): *Indigenismo*. México: Instituto Nacional Indigenista.

— (1966): *¿El indio mexicano es mexicano?* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

— (1980): *La comunidad indígena*. Prólogo de Gonzalo Aguirre Beltrán. México: SepSetentas. [Primera edición de 1958.]

— (1981): *La política indigenista en México: métodos y resultados*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Castellanos Guerrero, Alicia (2003): "Tolerancia, racismo y pueblos indios de México". En *América Indígena*, vol. LIX, nº 3, pp. 22-31.

Chávez, Ezequiel A. (2007): "La sensibilidad del mexicano". En Bartra, Roger (selección y prólogo): *Anatomía del mexicano*. México: Debolsillo, pp. 25-46.

Celade (1994): *Estudios sociodemográficos de pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Centro Latinoamericano de Demografía.

Clavijero, Francisco-Xavier (1976): *Francisco Javier Clavijero, antología*. Estudio introductorio y selección de Gonzalo Aguirre Beltrán. México: Secretaría de Educación Pública.

— (1982): *Historia de la Antigua o Baja California*. México: Porrúa. [Primera edición de 1789.]

— (1985): *Historia antigua de Megico [sic]*. 2 volúmenes. Xalapa: Universidad Veracruzana. [Primera edición de 1780.]

Comas, Juan (1948): "La antropología en México". Separata da *Revista do Museu Paulista*, Nova Serie, vol. II, pp. 243-270.

— (1951): "La enseñanza de la Antropología y la utilización de antropólogos en Hispanoamérica". Separata del volumen homenaje a Alfonso Caso. Ponencia presentada en la Sesión General del XXIX Congreso Internacional de Americanistas, Nueva York, septiembre de 1949.

— (1953a): "Algunos datos para la historia del indigenismo en México". En Íd.: *Ensayos sobre indigenismo*. México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 63-108. [Publicado por primera vez en 1948.]
— (1953b): "Reivindicación del indio y lo indio". En Íd.: *Ensayos sobre indigenismo*. México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 109-125.
— (1953c): "Panorama continental del indigenismo". En Íd.: *Ensayos sobre indigenismo*. México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 241-260.
— (1953d): "Razón de ser del movimiento indigenista". En Íd.: *Ensayos sobre indigenismo*. México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 261-272.
— (1956): "La vida y la obra de Manuel Gamio". Sobretiro de *Estudios Antropológicos*. [Publicado en homenaje al doctor Manuel Gamio.]
— (1961): "La heterogeneidad cultural y el planeamiento integral de la educación en América Latina". Separata de *La Palabra y el Hombre*, nº 18, pp. 229-255.
— (1963): "Indigenismo, antropología e integración nacional". [Conferencia pronunciada el 4 de diciembre de 1962 en el Paraninfo de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en la ceremonia de concesión del grado de doctor honoris causa, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, Lima.]
— (1966): "Tendencias de la antropología social y del indigenismo en México". XXXVI Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla. Separata del vol. III.
— (1968): "Aculturación e integración de la población aborigen de México". Tirada aparte de *Zur Integration der Indianischen Bevölkerung in die moderne Gesellschaft Lateinamerikas*. Wissenschaftliches Kolloquium der Arbeitsgemeinschaft Deutsche Lateinamerika-Forschung (ADLAF), Herausgegeben vom Arnold-Bergstraesser-Institut, Freiburg im Auftrage der ADLAF, Freiburg, pp. 27-58.
— (1975): "Manuel Gamio en la antropología mexicana". En *Anales de Antropología*, vol. XII, pp. 47-65.
— (1976): *La antropología social aplicada en México: trayectoria y antología*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
CONAPO (1988): *México demográfico: breviario 1988*. México: Comisión Nacional de Población.
Devés Valdés, Eduardo (1997): "El pensamiento indigenista en América Latina (1915-1930)". En *Revista Universum*. Disponible en <universum.utalca.cl/contenido/index-97/deves.html>, (14-2-2006).
Díaz-Polanco, Héctor (comp.) (1995): *Etnia y nación en América Latina*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

— (1996): *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. México: Siglo XXI.
— (2002): *México diverso: el debate por la autonomía*. México: Siglo XXI.
— (2003): "Cuestión étnica y cambio social en América Latina". En Zambrano, Carlos Vladimir (ed.): *Etnopolíticas y racismo. Conflictividad y desafíos interculturales en América Latina*. Bogotá: Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia, pp. 145-162.
— (2006a): *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.
— (2006b): *El laberinto de la identidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
— (2007): *La rebelión zapatista y la autonomía*. México: Siglo XXI. [Primera edición de 1997.]
Durán, Leonel (1987): "El proyecto nacional y las culturas populares: una aproximación". En *México: 75 años de Revolución*. México: Fondo de Cultura Económica/Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, pp. 245-302.
— (1990): "Las culturas indígenas de México y su proceso de cambio e identidad". En Alcina Franch, José (comp.): *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 235-250.
Entrena Durán, Francisco (1990): *La formación del Estado en México (1821-1911)*. Madrid: CEDEAL.
Escobar Ohmstede, Antonio (coord.) (1993): *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
— (2007): "Introducción". En Escobar Ohmstede, Antonio (coord.): *Los pueblos indios en los tiempos de Benito Juárez (1847-1872)*. Oaxaca/México: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 11-36.
Esteva, Gustavo (1998): "Autonomía y democracia radical: el tránsito de la tolerancia a la hospitalidad". En Bartolomé, Miguel Alberto/Barabás, Alicia (coords.): *Autonomías étnicas y Estados nacionales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 307-332.
Esteva-Fabregat, Claudio (1990): "Indígenas, memorias étnicas y sociedades abiertas. Perspectivas comparadas". En Alcina Franch, José (comp.): *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 103-131.
Estrada Saavedra, Marco (2007): *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo za-*

patistas en las Cañadas tojolabales de la selva Lacandona (1930-2005). México: El Colegio de México.

Flores Magón, Ricardo (2001): *La Revolución Mexicana*. México: Siglo Nuevo.

Florescano Mayet, Enrique (1992): *El nuevo pasado mexicano*. México: Cal y Arena.

— (1997): *Etnia, Estado y nación: Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. México: Aguilar.

— (1999): "Etnia *vs.* nación". En *Nexos*, nº 258, pp. 59-62.

— (2000a): *Memoria indígena*. México: Taurus. [Primera edición de 1999.]

— (2000b): *La bandera mexicana: breve historia de su formación y simbolismo*. México: Taurus.

— (2001): *Memoria mexicana*. México: Taurus.

— (2006): *Imágenes de la patria a través de los siglos*. México: Taurus.

Fuente, Julio de la (1965): *Relaciones interétnicas*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Gálvez, Xóchitl (2000): "Sentimientos desiguales de la nación". En VV. AA.: *Sentimientos de la Nación*. México: Jus, pp. 131-150.

— (2005): "Entrevista", realizada por Marcela Acle Tomasini a Xóchitl Gálvez Ruiz, directora general de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas con motivo del Segundo Aniversario de la Ley que crea la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), 5 de julio de 2005. En <www.cdi.gob.mx/print.php?id_seccion=715> (7-2-2007).

Gamio, Manuel (1955): "Informe relativo a la actuación del Instituto Indigenista Interamericano durante el período comprendido desde enero de 1949 hasta noviembre de 1954". Sobretiro de *Boletín Indigenista*, vol. XV, nº 1, pp. 1-12.

— (1966): *Consideraciones sobre el problema indígena*. México: Instituto Indigenista Interamericano. [Primera edición de 1948.]

— (1975): *Antología*. Estudio preliminar, selección y notas por Juan Comas. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

— (1980): *Programa de la Dirección de Antropología para el estudio y mejoramiento de las poblaciones regionales de la República*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas / Universidad Nacional Autónoma de México. [Primera edición de 1919.]

— (1982): *Forjando patria: pro-nacionalismo*. México: Porrúa. [Primera edición de 1916.]

— (1986): *Arqueología e indigenismo*. México: Instituto Nacional Indigenista.

— (1987): *Hacia un México nuevo: problemas sociales*. México: Instituto Nacional Indigenista. [Primera edición de 1935.]

García Quintana, Josefina (1977): *Cuauhtémoc en el siglo XIX*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
Giraudo, Laura (2006a): "El debate sobre los 'censos indígenas' en el Instituto Indigenista Interamericano, 1942-1960". Ponencia presentada en el XII Encuentro de Latinoamericanistas Españoles, Santander, 21-23 de septiembre de 2006.
— (2006b): "Indigenismo y estadística a mitad del siglo XX: la búsqueda del método para definir a la población indígena". Ponencia presentada en el Instituto de Historia del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 18 de diciembre de 2006.
González Gamio, Ángeles (2003): *Manuel Gamio. Una lucha sin final*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
Grange, Bertrand de la/Rico, Maite (1997): *Marcos, la genial impostura*. México: Aguilar/Altea/Taurus/Alfaguara.
Gruzinski, Serge (2007): *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Barcelona: Paidós.
Gutiérrez Martínez, Daniel (comp.) (2006): *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*. México: El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México/Siglo XXI.
Guerra, François-Xavier (1992): *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
Hale, Charles (1972): *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*. México: Siglo XXI.
Hernández Chávez, Alicia (2000): *México. Breve historia contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica.
Hernández Espinosa, Rafael (2007): "Del colonialismo al colaboracionismo dialógico-crítico: una aproximación a la dimensión política y reflexiva de la antropología en México". En *AIBR. Revista de Antropología Americana*, vol. 2, nº 2, pp. 303-322.
Hobsbawm, Eric (1992): *Naciones y nacionalismo desde 1870*. Barcelona: Crítica.
Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence (eds.) (1993): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
INEGI (1992): *Estados Unidos Mexicanos: resumen general XI Censo general de población y vivienda 1990*. México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
— (1993): *La población hablante de lengua indígena en México: XI Censo general de población y vivienda 1990*. México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
— (1995): *Estados Unidos Mexicanos: resultados preliminares: conteo de población y vivienda 1995*. México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

— (2004): *La población indígena en México*. México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

INI (2000): *Estado de desarrollo de los pueblos indígenas de México*. 2 volúmenes. México: Instituto Nacional Indigenista/Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.

INI/SEDESOL (1994): *Instituto Nacional Indigenista 1989-1994*. México: Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Desarrollo Social.

Klor de Alva, Jorge (1994): "La disputa sobre un Nuevo Occidente: política cultural e identidades múltiples en el fin de siglo". En Gossen, Gary/Gutiérrez Estévez, Manuel/Klor de Alva, Jorge/León-Portilla, Miguel (eds.): *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, *vol. 3, La formación del otro*. Madrid: Siglo XXI, pp. 507-539.

Krotz, Esteban (2003): "Hacia una fundamentación ética del derecho a mantener y desarrollar una cultura propia". En *América Indígena*, vol. LIX, nº 3, pp. 9-22.

Kymlicka, Will (1995): *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.

Lafaye, Jacques (2006): *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*. México: Fondo de Cultura Económica. [Primera edición de 1974.]

Las Casas, Fray Bartolomé de (1951): *Historia de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.

— (1997): *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Barcelona: Río Nuevo. [Primera edición de 1542.]

Lempérière, Annick (1994): "Del pueblo de la Reforma a la nación revolucionaria. México, 1867-1929". En Annino, Antonio/Castro Leyva, Luis/Guerra, François-Xavier *et al.*: *De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica*. Zaragoza: Ibercaja, pp. 591-611.

León-Portilla, Miguel (1976): "Pluralismo cultural y étnico en la República Mexicana". En Comas, Juan: *La antropología social aplicada en México. Trayectoria y antología*. México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 229-252. [Publicado por primera vez en 1957.]

— (1995): *México: de su historia, penurias y esperanzas. Palabras pronunciadas al recibir del Senado de la República la Medalla "Belisario Domínguez" el 7 de octubre de 1995*. México: El Colegio Nacional.

— (1999): "Legado e identidad, los retos del milenio". En *México en el Tiempo*, nº 33. Disponible en <www.mexicodesconocido.com.mx/espanol/historia/siglo_xx> (6-12-2006).

Leyva Solano, Xóchitl (1999): "De Las Cañadas a Europa: Niveles, actores y discursos del Nuevo Movimiento Zapatista (NMZ) (1994-1997)". En *Desacatos. Revista de Antropología Social*, nº 1, pp. 56-86.

Leyva Solano, Xóchitl/Speed, Shannon (2001): "Los derechos humanos en Chiapas: del 'discurso globalizado' a la 'gramática moral'". En Pitarch, Pedro/López García, Julián (eds.): *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, pp. 83-102.

Lomnitz-Adler, Claudio (1995): *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. México: Joaquín Mortiz/Planeta.

López, Nacho (2005): "El indio en la fotografía". En *América Indígena*, vol. LXI, nº 2, pp. 19-20.

López y Rivas, Gilberto (1996): *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*. México: Plaza y Valdés Editores.

Loreto Julio, Eusebio (1997): "Los indios hoy: Una nueva identidad". En Gutiérrez Estévez, Manuel (comp.): *Identidades étnicas*. Madrid: Casa de América, pp. 43-48.

Malvido, Elsa/Cuenya, Miguel Ángel (comps.) (1993): *Demografía histórica de México: Siglos XVI-XIX*. México: Instituto Mora/Universidad Autónoma Metropolitana.

Manrique Castañeda, Leonardo (1994): *La población indígena en México: XI censo general de población y vivienda*. México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México.

Marchetti, Giovanni (1986): *Cultura indígena e integración nacional. La "Historia antigua de México" de F. J. Clavijero*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Marzal, Manuel M. (1981): *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Mendizábal, Miguel Othón de (1976): "Los problemas indígenas y su más urgente tratamiento". En Comas, Juan: *La antropología social aplicada en México: trayectoria y antología*. México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 143-169. [Publicado por primera vez en 1945.]

Mier Noriega y Guerra, José Servando de Santa Teresa de (1978): *Idearío político*. Prólogo, notas y cronología de Edmundo O'Gorman. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

— (1990): *Historia de la revolución de la Nueva España, antiguamente Anáhuac o verdadero origen de las causas de ella con la relación de sus progresos hasta el presente año de 1813*. Paris: Publications de la Sorbonne. [Primera edición de 1813.]

— (2003): *Cartas de un americano, 1811-1812. La otra insurgencia*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Cien de México.

Miño Grijalva, Manuel/Vera Bolaños, Marta (1998): *Estadísticas para la historia de la población de México, 1896-1910*. Toluca/México: El Colegio Mexiquense/Consejo Estatal de Población.

Molina Enríquez, Andrés (1979): *Los grandes problemas nacionales*. México: Ediciones del Sector Eléctrico. [Primera edición de 1909.]

Monsiváis, Carlos (2001): "La Malinche y el malinchismo". En Glantz, Margo (coord.): *La Malinche, sus padres y sus hijos*. México: Taurus, pp. 183-194.

Mora, José María Luis (1986): *México y sus revoluciones*. México: Fondo de Cultura Económica. [Primera edición de 1836.]

Nahmad Sitton, Salomon (1987): "La pluralidad étnica y la nación mexicana". En *The Renato Rosaldo Lecture Series Monograph*. Tucson: Mexican American Studies & Research Center, College of Arts and Sciences at the University of Arizona, pp. 3-23.

— (1990): "Reivindicaciones étnicas y política indigenista en México". En Alcina Franch, José (comp.): *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 251-270.

— (2005): "Profesionalización de los antropólogos: los retos de la antropología social y de la etnología para su aplicación". Conferencia pronunciada en la Universidad Autónoma de Madrid el 14 de noviembre de 2005.

Nolasco Armas, Margarita (1970): "La antropología aplicada en México y su destino final: el indigenismo". En Warman, Arturo/Nolasco Armas, Margarita/Bonfil, Guillermo/Olivera de Vázquez, Mercedes/Valencia, Enrique: *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Nuestro Tiempo, pp. 94-118.

— (1997): "Los grupos étnicos amerindios ante la internacionalización de la economía y la heterogeneidad de la sociedad: El caso de los mesoamericanos". En Gutiérrez Estévez, Manuel (comp.): *Identidades étnicas*. Madrid: Casa de América, pp. 185-191.

— (2003a): "Los derechos humanos y los indios". En *América Indígena*, vol. LIX, nº 3, pp. 32-39.

— (2003b): "Medio siglo de indigenismo y de INI". En *México Indígena*, nueva época, vol. 2, nº 4, pp. 7-13.

Núñez Loyo, Verónica (2000): *Crisis y redefinición del indigenismo en México*. México: Instituto Mora.

O'Gorman, Edmundo (1978): "Prólogo". En Mier Noriega y Guerra, José Servando Teresa de: *Ideario político*. Prólogo, notas y cronología de Edmundo O'Gorman. Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. IX-LVI.

— (2006): *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica. [Primera edición de 1958.]

Oehmichen, Cristina (2004): "La identidad nacional y la diversidad cultural en México". Resumen de una conferencia dictada en la Universidad de Concordia, Montreal, el 18 de noviembre de 2004. En <http://

artsandscience1.concordia.ca/cmll/spanish/Conferencias_2004-05_Cristina_Oehmichen.html> (6-12-2006).

Olivera, Mercedes (1970): "Algunos problemas de la investigación antropológica actual". En Warman, Arturo/Nolasco Armas, Margarita/Bonfil, Guillermo/Olivera de Vázquez, Mercedes/Valencia, Enrique: *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Nuestro Tiempo, pp. 66-93.

Olivera, Mercedes/Ortiz, María Inés/Valverde, Carmen (1982): *La población y las lenguas indígenas de México en 1970*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Ortega y Medina, Juan Antonio (1994): "Indigenismo e hispanismo en la conciencia historiográfica mexicana". En Blancarte, Raúl (comp.): *Cultura e identidad nacional*. México: Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, pp. 44-72.

Paz, Octavio (2007): *El laberinto de la soledad*. Madrid: Cátedra. [Primera edición de 1950.]

Peña, Guillermo de la (1995): "La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo". En *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 6, pp. 116-140.

— (2001): "Los desafíos de la clase incómoda: el campesinado frente a la antropología americanista". En León-Portilla, Miguel (coord.): *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 134-166.

— (2002): "Los debates y las búsquedas: ayer, hoy, mañana", en Peña, Guillermo de la/Vázquez León, Luis (coords.): *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*. México: Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, pp. 21-49.

— (2003): "Identidades y participación ciudadana en el México de la transición democrática". En *Revista de Occidente*, nº 269, pp. 88-107.

Peña, Guillermo de la/Vázquez León, Luis (2002): "Introducción". En Peña, Guillermo de la/Vázquez León, Luis (coords.): *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*. México: Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, pp. 7-20.

Pérez Herrero, Pedro (2000): "Chiapas: respuesta a seis preguntas básicas sobre el porqué del conflicto". En Chust, Manuel (ed.): *Revoluciones y revolucionarios en el Mundo Hispano*. Castellón de la Plana: Universitat Jaume I, pp. 229-287.

— (2002): "Los 'indios', la multiculturalidad y el nacionalismo en México". En *El noticiero de las ideas*, nº 9, pp. 44-51.

— (2006): "Subcomandante Marcos: ¿Guerrillero del siglo xix o del siglo xxi?". En *Tiempos de América*, nº 13, pp. 3-28.

Pérez Ruiz, Maya Lorena/Argueta Villamar, Arturo (2003): "No todos los indigenismos son iguales (ni tampoco los indigenistas)". En *México Indígena*, nueva época, vol. 2, nº 4, pp. 14-24.

Pérez Montfort, Ricardo (1994): "Indigenismo, hispanismo y panamericanismo en la cultura popular mexicana de 1920 a 1940". En Blancarte, Roberto (comp.): *Cultura e identidad nacional*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 343-383.

Pimentel, Francisco (1995): *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla*. En Íd.: *Dos obras de Francisco Pimentel*. Estudio introductorio de Enrique Semo. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 41-178. [Primera edición de 1864.]

Pitarch Ramón, Pedro (2003a): "Infidelidades indígenas". En *Revista de Occidente*, nº 269, pp. 60-75.

— (2003b): "El canon prehispánico". En *Nexos*, nº 359, pp. 49-57.

— (2004): "Los zapatistas y el arte de la ventriloquia". En *Istor*, nº 17, pp. 95-132.

Pitarch Ramón, Pedro/López García, Julián (eds.) (2001): *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.

Pitarch Ramón, Pedro/Moreno, Martha (2002): *México*. Observatorio de conflictos: serie indigenismo. Madrid: Centro de Investigación para la Paz.

Pozas Arciniega, Ricardo/Horcasitas de Pozas, Isabel (1979): *Los indios en las clases sociales de México*. México: Siglo xxi. [Primera edición de 1971.]

Pría, Melba (2003): "El Instituto Nacional Indigenista de México". En *América Indígena*, vol. LIX, nº 1, pp. 1-4. Disponible en <www.ini.gob.mx/iii/america1_03.html> (3-2-2007).

Quijada, Mónica (1994a): "¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano del siglo xix". En Guerra, François-Xavier/Quijada, Mónica (coords.): *Imaginar la nación*. Münster/Hamburg: LIT, pp. 19-31.

— (1994b): "La Nación reformulada: México, Perú, Argentina (1900-1930)". En Annino, Antonio/Castro Leyva, Luis/Guerra, François-Xavier *et al.*: *De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica*. Zaragoza: Ibercaja, pp. 567-590.

Ramos, Alcida Rita (1998): *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Ramos, Samuel (2007): "El complejo de inferioridad". En Bartra, Roger (selección y prólogo): *Anatomía del mexicano*. México: Debolsillo, pp. 109-120. [Publicado por primera vez en 1951.]

Reina, Leticia (1993): "Los pueblos indios del istmo de Tehuantepec. Readecuación económica y mercado regional". En Escobar Ohmstede, Antonio (coord.): *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Centro de Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 137-152.

— (coord.) (1997): *La reindianización de América, siglo XIX*. México: Siglo XXI.

Reyes, Alfonso (1976): *Fray Servando Teresa de Mier*. México: Partido Revolucionario Institucional, Comisión Nacional Editorial.

Riva Palacio, Vicente (1888): *México a través de los siglos: historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la antigüedad más remota hasta la época actual*. Barcelona: Espasa y Compañía.

Rodríguez, Miguel (2004): *Celebración de "la raza". Una historia comparativa del 12 de octubre*. México: Universidad Iberoamericana.

Ronan, Charles E. (1965): *Bio-Bibliographies III. Francisco Javier Mariano Clavijero, S. J. (1731-1787)*. Washington: Library of Congress, Reference Department Hispanic Foundation, Working Paper 46.

Ros Romero, Consuelo (1992): *La imagen del indio en el discurso del Instituto Nacional Indigenista*. México: Cuadernos de la Casa Chata/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Rozat, Guy (2001): *Los orígenes de la nación. Pasado indígena e historia nacional*. México: Universidad Iberoamericana.

Sáenz, Moisés (2007): *México íntegro*. México: Cien de México. [Primera edición de 1939.]

Said, Edward (2003): *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.

Sanz Jara, Eva (2004): "Asignación de identidades indígenas: Criterios y motivos del Estado mexicano para identificar a ciertas poblaciones como indígenas en los censos de población a lo largo de la historia del México independiente". Trabajo de investigación para la obtención de la suficiencia investigadora, Doctorado en América Latina Contemporánea, Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset/ Universidad Complutense de Madrid.

— (2005): "La diferencia étnica construida por el Estado: Identidad nacional mexicana e identidad indígena". En *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, año 3, vol. III, nº 2, pp. 92-111.

— (2007): "Aportaciones de los intelectuales decimonónicos acerca de la inserción de las culturas indígenas en la identidad nacional mexicana". En Cagiao Vila, Pilar/Rey Tristán, Eduardo: *De ida y vuelta. América y España: Los caminos de la cultura*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, pp. 199-210.

Sartori, Giovanni (2000): "Multiculturalismo contra pluralismo". En *Claves de Razón Práctica*, nº 107, pp. 4-8.

Semo, Enrique (1995): "Estudio introductorio" a Pimentel, Francisco: *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla*. En Pimentel, Francisco: *Dos obras de Francisco Pimentel*. Estudio introductorio de Enrique Semo. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 11-37.

Sierra, Justo (1977): *Evolución política del pueblo mexicano*. Prólogo y cronología de Abelardo Villegas. Caracas: Biblioteca Ayacucho. [Primera edición de 1940.]

— *Los indios de Yucatán*, Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, Dirección General de Extensión, 1994.

Stavenhagen, Rodolfo (1997): "Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina". En Gutiérrez Estévez, Manuel (comp.): *Identidades étnicas*. Madrid: Casa de América, pp. 13-41.

— (2001a): *La cuestión étnica*. México: El Colegio de México.

— (2001b): "Derechos humanos y derechos culturales de los pueblos indígenas". En Pitarch Ramón, Pedro/López García, Julián (eds.): *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, pp. 373-390.

— (2003): "Los Derechos Indígenas. Algunos problemas conceptuales". En Zambrano, Carlos Vladimir (ed.): *Etnopolíticas y racismo. Conflictividad y desafíos interculturales en América Latina*. Bogotá: Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia, pp. 163-185.

Taylor, Charles (1993): *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica.

Todorov, Tzvetan (1987): *La conquista de América: el problema del otro*. México: Siglo xxi.

— (1993): *Las morales de la historia*. Barcelona: Paidós.

Torre Villar, Ernesto de la (1998): *Lecturas históricas mexicanas*. 5 volúmenes. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Urías Horcasitas, Beatriz (2001): "Etnología y filantropía: las propuestas de 'regeneración' para indios de la Sociedad Indianista Mexicana, 1900-1914". En Agostoni, Claudia/Speckman, Elisa (eds.): *Modernidad, tradición y alteridad. La ciudad de México en el cambio de siglo (xix-xx)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 223-240.

— (2005a): "Retórica, ficción y espejismo: tres imágenes de un México bolchevique (1920-1940)". En *Relaciones*, vol. XXVI, nº 101, pp. 261-300.

— (2005b): "Fisiología y moral en los estudios sobre las razas mexicanas: continuidades y rupturas (siglos xix y xx)". En *Revista de Indias*, vol. LXV, nº 234, pp. 355-374.

— (2007a): *Historias secretas del racismo en México (1920-1950).* México: Tusquets Editores.
— (2007b): "El "hombre nuevo" de la postrevolución". En <www.letraslibres.com/index.php?art=12068> (24-11-2008).
Val, José Manuel del (1994): "El indigenismo". En Arizpe, Lourdes (coord.): *Antropología breve de México*. México: Academia de la Investigación Científica, pp. 245-264.
Valdés, Luz María (1987): *Dinámica de la población de habla indígena: 1900-1980*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
— (1989): *El perfil demográfico de los indios mexicanos*. México: Siglo xxi.
— (2003): *Los indios mexicanos en los censos del año 2000*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
Valdés, Luz María/Menéndez, María Teresa (1987): *Dinámica de la población de habla indígena: 1900-1980*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
Valencia, Enrique (1970): "La formación de nuevos antropólogos". En Warman, Arturo/Nolasco Armas, Margarita/Bonfil, Guillermo/Olivera de Vázquez, Mercedes/Valencia, Enrique: *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Nuestro Tiempo, pp. 119-153.
Valenzuela Arce, José Manuel (comp.) (1992): *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
— (1999): *Impecable y diamantina: Deconstrucción del discurso nacional*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
Vargas, Manuel (2004): "La biología y la filosofía de la 'raza' en México: Francisco Bulnes y José Vasconcelos". En Granados, Aimer/Marichal, Carlos (comps.): *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual (siglos xix y xx)*. México: El Colegio de México, pp. 159-178.
Vasconcelos, José (1926): *Indología. Una interpretación de la cultura ibero-americana*. Paris: Agencia Mundial de Librería.
— (1966): *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*. México: Espasa-Calpe Mexicana. [Primera edición de 1925.]
— (1974): *Breve historia de México*. México: Compañía Editorial Continental (CECSA). [Primera edición de 1956.]
— (2003): *La flama. Los de arriba en la Revolución. Historia y tragedia*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana. [Primera edición de 1959.]
— (2007): *Ulises criollo*. México: Trillas. [Primera edición de 1935.]
Villar, Mercedes (2002): "La visión del indio en la Ilustración y el primer indigenismo mexicano". En *Artegnos. Revista de arte y pensamiento*. Disponible en <www.artegnos.com/abr2002/HISTORIA.htm> (28-11-2008).

Villegas, Abelardo (1977): "Prólogo". En Sierra, Justo: *Evolución política del pueblo mexicano*. Prólogo y cronología de Abelardo Villegas. Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. IX-XXV.
Villoro, Luis (2005): *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El Colegio de México/El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica. [Primera edición de 1950.]
— (2002): *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Cien de México. [Primera edición de 1953.]
— (1998): *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós.
Viqueira, Juan Pedro (2002): *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*. México: El Colegio de México/Tusquets.
Viqueira, Juan Pedro/Ruz, Mario Humberto (eds.) (1995): *Chiapas: los rumbos de otra historia*. Guadalajara/México: Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas y Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos y Universidad de Guadalajara.
VV. AA. (1971): *¿Ha fracasado el indigenismo en México? Reportaje de una controversia. [13 de septiembre de 1971]*. México: SepSetentas.
— (1988): *Historia general de México*. 2 volúmenes. México: El Colegio de México.
— (2000): *Sentimientos de la Nación*. México: Jus.
— (2004): *Nueva historia mínima de México*. México: El Colegio de México.
Warman, Arturo/Nolasco Armas, Margarita/Bonfil Batalla, Guillermo/Olivera de Vázquez, Mercedes/Valencia, Enrique (1970): *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Nuestro Tiempo.
—- (1970): "Todos santos y todos difuntos. Crítica histórica de la antropología mexicana". En Warman, Arturo/Nolasco Armas, Margarita/Bonfil Batalla, Guillermo/Olivera de Vázquez, Mercedes/Valencia, Enrique: *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Nuestro Tiempo, pp. 9-38.
— (1978): "Indios y naciones del indigenismo". En *Nexos*, nº 2, pp. 3-6.
— (1979): "Andamos arando. El problema agrario campesino". En *Nexos*, nº 13, pp. 11-16.
— (1981a): "Entre las vacas gordas y el vacío". En *Nexos*, nº 37, pp. 11-14.
— (1981b): "Alimentos y reforma agraria. El futuro de una crisis". En *Nexos*, nº 43, pp. 3-14.
— (1982): "Modernizarse, ¿para qué?". En *Nexos*, nº 50, pp. 11-14.
— (1983): "Invitación al pleito". En *Nexos*, nº 71, pp. 26-31.

— (1984): "En las líneas de sombra". En *Nexos*, nº 81, pp. 15-22.
— (1986): "La fuerza del pasado". En *Nexos*, nº 100, pp. 31-37.
— (1987): "El milenio y la utopía". En *Nexos*, nº 120, p. 62.
— (1988): "Secreto de familia". En *Nexos*, nº 121, pp. 73-74.
— (1990): "El sepelio del Estado desarrollista". En *Nexos*, nº 145, pp. 41-42.
— (2001): "Los indios de México". En *Nexos*, nº 280, pp. 39-42.
— (2003): *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. México: Fondo de Cultura Económica.
Yanow, Dvora (1998): "Etnogénesis americana. Decisiones políticas y actos administrativos". En Greenwood, D. J./Greenhouse, C. J. (eds.): *Democracia y diferencia. Cultura, poder y representación en Estados Unidos y en España*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 177-213.
Zavala, Lorenzo de (1966): *Obras. El Periodista y El Traductor*. Prólogo, ordenación y notas de Manuel González Ramírez. México: Porrúa.
— (1969): *Obras. El historiador y el representante popular. Ensayo crítico de las Revoluciones de México desde 1808 hasta 1830*. Prólogo, ordenación y notas de Manuel González Ramírez. México: Porrúa.
Zea, Leopoldo (1944): *Apogeo y decadencia del positivismo en México*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.
— (1953): *El Occidente y la conciencia de México*. México: Porrúa/Obregón.
— (2002): *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. México: Fondo de Cultura Económica. [Primera edición de 1943.]
Zolla, Carlos (2005): "Alberto Beltrán y la iconografía del indigenismo". En *América Indígena*, vol. LXI, nº 1, pp. 6-9.
Zolla, Carlos/Zolla Márquez, Emiliano (2004): *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
Zolla Márquez, Emiliano (2005): "El indigenismo en el contexto del nacionalismo revolucionario". En *América Indígena*, vol. LXI, nº 1, pp. 10-26.

Fuentes en Internet

<www.cdi.gob.mx>. Página web de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México.
<www.conapo.gob.mx>. Página web de la Comisión Nacional de Población de México.
<www.inegi.gob.mx>. Página web del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática de México.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Aguilar, Héctor 29, 33
Aguirre Beltrán, Gonzalo 22, 36, 38, 39, 47, 48, 50, 104, 111, 113, 114, 115, 117, 121, 123, 124, 126, 127, 130, 134, 135, 137, 146, 148, 153, 154, 158, 161, 170, 177, 183, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200
Aguirre Rojas, Carlos Antonio 245, 246, 266, 267
Alamán, Lucas 22, 54, 55, 56, 57, 59, 67, 68, 73, 74, 75, 94, 96, 113
Albó, Xavier 229
Alcina, José 222, 224, 225
Altamirano, Ignacio Manuel 217
Annino, Antonio 34
Argueta, Arturo 203, 233, 243
Arizpe, Lourdes 161
Arze, Óscar 233, 234
Ávila, Alfredo 33

B

Báez-Jorge, Félix 110, 150, 154
Barabás, Alicia 161, 261, 263
Bartolomé, Miguel Alberto 31, 36, 46, 106, 161, 165, 203, 204, 207, 212, 223, 224, 238, 239, 240, 249, 254, 259, 260, 261, 263, 284
Bartra, Roger 142, 185, 227, 276, 284, 285
Basave, Agustín 34, 50, 63, 67, 74, 79, 85, 92, 97, 98, 101, 102, 103
Belmar, Francisco 112
Bengoa, José 220, 224, 240, 259
Benítez, Fernando 158, 163, 170, 171, 189, 199, 204, 231, 244
Benjamin, Thomas 240

Bonfil, Guillermo 29, 30, 32, 158, 161, 164, 166, 169, 172, 174, 175, 177, 184, 193, 194, 203, 204, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 219, 220, 234, 235, 237, 240, 241, 242, 246, 247, 248, 261, 274, 293
Brading, David 31, 32, 34, 51
Buffon, Georges Louis Leclerc, conde de 31, 32, 36, 37, 40, 74, 76
Bulnes 66, 217
Bustamante, Carlos María de 22, 32, 50, 54, 55, 78, 79, 113, 215

C

Cámara, Fernando 203, 204, 211, 217
Carbó, Teresa 126, 138
Cárdenas, Lázaro 104, 116, 118, 130, 136, 139, 146, 148
Caso, Alfonso 19, 103, 104, 114, 118, 119, 124, 128, 129, 130, 134, 137, 138, 140, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 169, 170, 183
Castellanos, Alicia 38, 238, 255
Chávez, Ezequiel 66, 67, 81
Clavijero, Francisco-Xavier 22, 23, 31, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 54, 59, 60, 65, 68, 69, 116
Colón, Cristóbal 12, 115
Comas, Juan 104, 110, 111, 112, 114, 124, 125, 126, 129, 134, 139, 150, 152

D

Debray, Regis 186
De la Grange, Bertrand 277, 278, 279, 280, 282, 285
De la Peña, Guillermo 148, 185, 186, 190, 206, 229, 230, 250
Del Val, José Manuel 204, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 225, 233
De Pauw, Cornelius 31, 32, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 74, 76
Devés, Eduardo 141
Díaz-Polanco, Héctor 161, 227, 228, 244, 249, 251, 254, 255, 259, 260, 264, 265, 266
Durán, Leonel 203, 204, 217, 218, 232, 234, 235, 237

E

Entrena, Francisco 93
Escobar, Antonio 29
Estrada, Marco 287

F

Florescano, Enrique 203, 215, 216, 217, 218, 219, 241, 242
Flores Magón, Ricardo 121, 122

G

Gálvez, Xóchitl 203, 269, 270, 272, 273
Gamio, Manuel 103, 106, 110, 114, 115, 119, 120, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 140, 141, 145, 146, 147, 148, 152, 153, 167, 174, 183, 220
García Granados, Ricardo 121
García Quintana, Josefina 113
Giraudo, Laura 106
González Casanova, Pablo 161, 177, 186, 199
Gruzinski, Serge 12
Guevara, Ernesto "Che" 186
Gunder Frank, André 177, 185
Gutiérrez Martínez, Daniel 207

H

Hale, Charles 30, 52, 53, 69, 77, 78
Hobsbawm, Eric 230
Horcasitas, Isabel 157, 164, 165, 166, 173, 178, 179, 180, 181, 183, 187, 188, 189, 191, 192, 193

J

Juárez; Benito 91, 92, 122, 217

K

Krotz, Esteban 253, 257
Kymlicka, Will 207

L

las Casas, Fray Bartolomé de 31, 34, 36, 46, 49, 165, 222
Le Bon, Gustave 97
Lempérière, Annick 111
León-Portilla, Miguel 154, 155, 274
Lerdo de Tejada, Sebastián 91, 92
Leyva, Xóchitl 283
Lomnitz, Larissa 199

López García, Julián 256
López, Nacho 204
López Portillo y Rojas, José 121
López y Rivas, Gilberto 241, 243, 249, 253, 255, 262, 263, 264, 267, 268, 275
Loreto, Eusebio 240

M

Malvido, Elsa/Cuenya, Miguel Ángel 25
Marchetti, Giovanni 11, 32, 34, 36, 37, 40, 44, 46, 48
Marroquín, Alejandro 175, 176, 199
Marzal, Manuel M. 153
Mendizábal, Miguel Othón de 137, 138, 199
Menéndez, María Teresa 107
Mier, José Servando de Santa Teresa 23, 32, 35, 36, 49, 50, 51, 54, 58, 62, 65, 113, 116, 215
Molina, Andrés 47, 99, 100, 101, 102, 103, 121, 146, 217
Monsiváis, Carlos 142
Mora, José María Luis 22, 23, 24, 27, 47, 54, 57, 58, 59, 62, 64, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 76, 77, 78, 81, 82, 83, 84, 90, 92, 96, 217
Moreno, Martha 236

N

Nahmad, Salomón 161, 203, 204, 209, 211, 219, 222, 225, 231, 232, 233, 234, 239, 240, 246, 248, 249
Nolasco, Margarita 161, 164, 171, 172, 173, 177, 184, 194, 195, 198, 199, 208, 230, 231, 252, 256, 257
Núñez, Verónica 108, 231, 244

O

Oehmichen, Cristina 204, 220, 223, 237
O'Gorman, Edmundo 23, 31, 49, 50, 51, 52
Olivera, Mercedes 159, 161, 164, 169, 171, 172, 177
Olivera, Mercedes/Ortiz, María Inés/Valverde, Carmen 159
Orozco y Berra, Manuel 217
Ortega y Medina, Juan Antonio 31, 32, 33, 52

P

Palerm, Ángel 185
Paz, Octavio 136, 141, 142, 228, 272
Pérez Herrero, Pedro 278

Pérez Montfort, Ricardo 108
Pérez Ruiz, Maya Lorena 203, 233, 243
Pimentel, Francisco 21, 22, 23, 24, 54, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 73, 74, 75, 76, 79, 80, 81, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 94, 95, 96, 97, 98, 217
Pitarch, Pedro 236, 256, 275, 276, 279, 280, 281, 282, 283
Pozas, Ricardo 157, 164, 165, 166, 173, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194
Pozas, Ricardo/Horcasitas, Isabel 157, 164, 166, 173
Pría, Melba 272, 273

Q

Quijada, Mónica 29, 33, 53, 79, 93, 111

R

Ramos, Samuel 114
Ranger, Terence 230
Reina, Leticia 29
Rico, Maite 277, 278, 279, 280, 282, 283, 285
Robertson, William 31, 39
Rodríguez, Miguel 65, 66, 227
Ronan, Charles 36
Ros, Consuelo 104
Rulfo, Juan 199

S

Sáenz, Moisés 123, 136, 137, 138
Sanz, Eva 25, 27, 28, 29, 81, 105, 106, 107, 109, 159, 160, 205
Sartori, Giovanni 207
Semo, Enrique 60, 75, 94
Sierra, Justo 22, 23, 54, 63, 74, 76, 77, 78, 79, 97, 98, 99
Stavenhagen; Rodolfo 161, 177, 204, 213, 222, 225, 229, 235, 236, 250, 253, 257, 258, 263, 268

T

Taylor, Charles 207
Todorov, Tzvetan 11

U

Urías, Beatriz 112, 147, 160

V

Valdés Luz María 105, 107, 159
Valencia, Enrique 164, 171, 172, 177
Valenzuela, José Manuel 30
Vargas, Manuel 66, 145
Vasconcelos, José 103, 117, 131, 141, 144, 145, 154, 167, 223
Vázquez, Luis 148
Villa, Alfonso 199
Villar, Mercedes 31
Villoro, Luis 34, 53, 116, 216
Viqueira, Juan Pedro 11, 284, 285, 286, 287

W

Warman, Arturo 158, 159, 161, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 174, 175, 177, 178, 185, 190, 200, 201, 212, 223, 226, 227, 228, 242, 243, 252, 274

Y

Yanow, Dvora 13

Z

Zavala, Lorenzo 22, 30, 54, 55, 92
Zea, Leopoldo 103, 142, 143
Zolla, Carlos 109, 122, 155, 204, 206, 207, 253, 262
Zolla Márquez, Emiliano 109, 122, 155, 204, 206, 207, 253, 262